

中国古代哲学史





胡适著译精品选

胡适／著



安

社



责任编辑 ⊙ 张崇贵
⊙ 包云鸠
装帧设计 ⊙ 吴亢宗
⊙ 王为民
⊙ 黄 彦



胡　适　著　译　精　品　选



⊙ 中国古代哲学史


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

中国古代哲学史

胡适著译精品选

胡适／著

ZHONGGUO GUDAI ZHEXUESHI



安徽教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

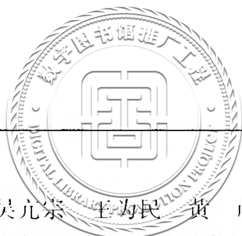
中国古代哲学史/胡适著. —合肥：安徽教育出版社，1999.10

(胡适著译精品选)

ISBN 7-5336-2301-0

Ⅰ.中… Ⅱ.胡… Ⅲ.哲学史-中国-古代 Ⅳ.B2

中国版本图书馆CIP数据核字(1999)第32243号



责任编辑:张崇贵
装帧设计:包云鸠　吴元宗　王为民　黄　彦
出版发行:安徽教育出版社(合肥市跃进路1号)
经　　销:新华书店
排　　版:合肥南方激光照排部
印　　刷:合肥晓星印刷厂
开　　本:880×1230　1/32
印　　张:12.875
字　　数:230 000
版　　次:1999年10月第1版　1999年10月第1次印刷
印　　数:3 000
定　　价:19.00元

发现印装质量问题,影响阅读,请与我社发行部联系调换
电　话:(0551)2651321　　邮　编:230061

出 版 说 明

胡适著述甚丰，在诸多学术领域里多有开创性的贡献。为满足读者的需要，本社在出版《胡适全集》之前，先行出版胡适在文学、史学、哲学等方面有代表性的著（译）作。这些著（译）作的出版，或采用初版作底本，或依据较善版本排印；个别有误植、脱字、衍字之处，均予改正。

《中国哲学史大纲卷上》，1919 年 2 月上海商务印书馆初版。1929 年本书收入“万有文库”，改名为《中国古代哲学史》。1958 年台湾商务印书馆改版发行。1986 年 7 月，台湾远流出版公司收入《胡适作品集》第 31 集。1991 年 12 月，北京中华书局收入“中国近代人物文集”丛书。

本书在整理过程中，吸收了一些胡适著作整理和研究成果，谨致谢意！

1999 年 6 月


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

目　　录

序

我们今日要编中国古代哲学史，有两层难处。第一是材料问题：周秦的书，真的同伪的混在一处。就是真的，其中错简错字又是很多。若没有做过清朝人叫做“汉学”的一步工夫，所搜的材料必多错误。第二是形式问题：中国古代学术从没有编成系统的记载。《庄子》的《天下篇》，《汉书·艺文志》的《六艺略》、《诸子略》，均是平行的记述。我们要编成系统，古人的著作没有可依傍的，不能不依傍西洋人的哲学史。所以非研究过西洋哲学史的人，不能构成适当的形式。

现在治过“汉学”的人虽还不少，但总是没有治过西洋哲学史的。留学西洋的学生，治哲学的，本没有几人。这几人中，能兼治“汉

学”的更少了。适之先生生于世传“汉学”的绩溪胡氏，禀有“汉学”的遗传性；虽自幼进新式的学校，还能自修“汉学”，至今不辍；又在美国留学的时候兼治文学、哲学，于西洋哲学史是很有心得的。所以编中国古代哲学史的难处，一到先生手里，就比较的容易多了。

先生到北京大学教授中国哲学史，才满一年。此一年的短时期中，成了这一编《中国古代哲学史大纲》，可算是心灵手敏了。我曾细细读了一遍，看出其中几处的特长：

第一，是证明的方法　我们对于一个哲学家，若是不能考实他生存的时代，便不能知道他思想的来源；若不能辨别他遗著的真伪，便不能揭出他实在的主义；若不能知道他所用辩证的方法，便不能发现他有无矛盾的议论。适之先生这《大纲》中此三部分的研究，差不多占了全书三分之一，不但可以表示个人的苦心，并且为后来的学者开无数法门。

第二，是扼要的手段　中国民族的哲学思想远在老子、孔子之前，是无可疑的。但要从此等一半神话、一半政史的记载中，抽出纯粹的哲学思想，编成系统，不是穷年累月不能成功的。适之先生认定所讲的是中国古代哲学家的思想发达史，不是中国民族的哲学思想发达史，所以截断众流，从老子、孔子讲起。这是何等手段！

第三，是平等的眼光 古代评判哲学的，不是墨非儒，就是儒非墨。且同是儒家，荀子非孟子，崇拜孟子的人，又非荀子。汉宋儒者，崇拜孔子，排斥诸子；近人替诸子抱不平，又有意嘲弄孔子。这都是闹意气罢了！适之先生此编，对于老子以后的诸子，各有各的长处，各有各的短处，都还他一个本来面目，是很平等的。

第四，是系统的研究 古人记学术的，都用平行法，我已说过了。适之先生此编，不但孔墨两家有师承可考的，一一显出变迁的痕迹，便是从老子到韩非，古人划分做道家和儒、墨、名、法等家的，一经排比时代，比较论旨，都有递次演进的脉络可以表示。此真是古人所见不到的。

以上四种特长，是较大的，其他较小的长处，读的人自能领会，我不必赘说了。我只盼望适之先生努力进行，由上古而中古，而近世，编成一部完全的《中国哲学史大纲》，把我们三千年来一半断烂、一半庞杂的哲学界，理出一个头绪来，给我们一种研究本国哲学史的门径，那真是我们的幸福了！

中华民国七年八月三日

蔡　元　培

再版自序

一部哲学的书，在这个时代，居然能于两个月之内再版，这是我自己不曾梦想到的事。这种出乎意外的欢迎，使我心里欢喜感谢，自不消说得。

这部书的稿本是去年九月寄出付印的，到今年二月出版时，我自己的见解已有几处和这书不同了。近来承各地的朋友同我讨论这部书的内容，有几点我很佩服。我本想把这几处修正了然后再版。但是这时候各处需要这书的人很多，我又一时分不出工夫来做修正的事，所以只好暂时先把原版重印。这是我很抱歉的事。（有一两处已在正误表里改正。又关于《墨辩》的一部分，我很希望读者能参看《北京大学月刊》第三期里我的《〈墨子·小取篇〉新诂》一篇。）

我做这部书，对于过去的学者我最感谢的是：王怀祖、王伯申、俞荫甫、孙仲容四个人。对于近人，我最感谢章太炎先生。北京大学的同事里面，钱玄同、朱逷先两位先生对于这书都曾给我许多帮助。这书排印校稿的时候，我正奔丧回家去了，多亏得高一涵和张申府两位先生替我校对，我很感谢他们。

民国八年五月三日
胡　适

《中国古代哲学史》台北版自记

这本《中国古代哲学史》就是我的《中国哲学史大纲卷上》，民国七年九月写成付印，民国八年二月第一版出版。今年是民国四十七年，这部书出版以来，整整三十九年了。台北商务印书馆现在用“万有文库”的五号字本《中国古代哲学史》重印，仍用“中国古代哲学史”的名称。我做了一个正误表，附在卷尾。

“万有文库”本是民国十八年用五号字重排的（原书是用四号字排的）。那时候，我在上海正着手写《中国中古思想史》的“长编”，已决定不用“中国哲学史大纲卷中”的名称了。所以当时《万有文库》的编辑人要把我的哲学史上卷收在那部丛书里，我就提议，把这个五

号字重排本改称《中国古代哲学史》。我的意思是要让这本《中国古代哲学史》单独流行，将来我写完了“中古思想史”和“近世思想史”之后，我可以用我中年以后的见解来重写一部“中国古代思想史”，我不预备修改这本《中国古代哲学史》了。

我现在翻看我四十年前写成的这本书，当然可以看出许多缺点。我可以举出几组例子：

一、我当时还相信孔子做过“删诗书，订礼乐”的工作，这大概是错的。我在正误表里，已把这一类的话都删去了。

二、我当时用《列子》里的《杨朱篇》来代表杨朱的思想，这也是错的。《列子》是一部东晋时人伪造的书，其中如《说符篇》好像摘抄了一些先秦的语句，但《杨朱篇》似乎很不可信。请读者看看我的《读〈吕氏春秋〉》(收在《胡适文存》三集)。我觉得《吕氏春秋》的《本生》、《重己》、《贵生》、《情欲》诸篇很可以表现中国古代产生的一种很健全的个人主义，大可以不必用《列子》的《杨朱篇》了。《吕氏春秋·不二篇》说“杨生贵己”，李善注《文选》引作“杨朱贵己”。我现在相信《吕氏春秋》的“贵生”、“重己”的理论很可能就是杨朱一派的“贵己”主义。

三、此书第九篇第一章论《庄子时代的生物进化论》，是全书里最脆弱的一章，其中有一节述“《列子》书中的生物进化论”，也曾引用《列子》伪书，更是违背了我自己在第一篇里提倡的“史料若不可靠，历史便无信史的价值”的原则。我在那一章里述“《庄子》书中的生物进化论”，用的材料，下的结论，现在看来，都大有问题。例如，《庄子·寓言篇》说：

> 万物皆种也，以不同形相禅。始卒若环，莫知其伦。是谓天均。

这一段本不好懂。但看“始卒若环，莫知其伦”八个字，这里说的不过是一种循环的变化论罢了。我在当时竟说：

> “万物皆种也，以不同形相禅”，此十一个字竟是一篇“物种由来”。

这真是一个年轻人的谬妄议论，真是侮辱了《物种由来》那部不朽的大著作了！

我现在让台北商务印书馆把我这本四十年前的旧书重印出来，这是因为这本书虽然有不少缺点，究竟还有他自身的特别立场，特别方法，也许还可以补充这四十年中出来的几部中国哲学史的看法。

我这本书的特别立场是要抓住每一位哲人或每一个学派的“名学方法”(逻辑方法，即是知识思考的方法)，认为这是哲学史的中心问题。我在第八篇里曾说：

> 古代本没有什么“名家”。无论那一家的哲学，都有一种为学的方法。这个方法便是这一家的名学。所以老子要无名，孔子要正名，墨子说言有三表，……这都是各家的名学。因为家家都有“名学”，所以没有什么“名家”。

这个看法，我认为根本不错。试看近世思想史上，程、朱、

陆、王的争论，岂不是一个名学方法的争论？朱晦菴把“格物”解作“即物而穷其理”，王阳明把“格物”解作“致吾心之良知于事事物物”，这岂不是两种根本不同的名学方法的争论吗？南宋的朱陆之争，当时已认作“尊德性”与“道问学”两条路子的不同，——那也是一个方法上的争执。两宋以来，“格物”两个字就有几十种不同的解释，其实多数也还是方法上的不同。

所以我这本哲学史在这个基本立场上，在当时颇有开山的作用。可惜后来写中国哲学史的人，很少人能够充分了解这个看法。

这个看法根本就不承认司马谈把古代思想分作“六家”的办法。我不承认古代有什么“道家”、“名家”、“法家”的名称。我这本书里从没有用“道家”二字，因为“道家”之名是先秦古书里从没有见过的。我也不信古代有“法家”的名称，所以我在第十二篇第二章用了“所谓法家”的标题，在那一章里我明说：“古代本没有什么‘法家’。……我以为中国古代只有法理学，只有法治的学说，并无所谓‘法家’。”至于刘向、刘歆父子分的“九流”，我当然更不承认了。

这样推翻“六家”、“九流”的旧说，而直接回到可靠的史料，依据史料重新寻出古代思想的渊源流变，这是我四十年前的一个目标。我的成绩也许没有做到我的期望，但这个治思想史的方法是在今天还值得学人的考虑的。

在民国六年我在北京大学开讲中国哲学史之前，中国哲学是要从伏羲、神农、黄帝、尧、舜讲起的。据顾颉刚先生的记载，我第一天讲中国哲学史从老子、孔子讲起，几乎引起了班

上学生的抗议风潮！后来蔡元培先生给这本书写序，他还得特别提出“从老子、孔子讲起”这一点，说是“截断众流”的手段。其实他老人家是感觉到他应该说几句话替我辩护这一点。

四十年来，有些学者们好像跑在我的前面去了。他们要进一步，把老子那个人和《老子》那部书都推翻，都移后两三百年。他们讲中国哲学思想，要从孔子讲起。冯友兰先生的《中国哲学史》就是这样办的。冯先生的书里，先讲了孔子、墨子、孟子、杨朱、陈仲子、许行、告子、尹文、宋轻、彭蒙、田骈、慎到、驺衍及其他阴阳五行家言，——到了第八章才提出“《老子》及道家中之老学”。

冯先生说：

> 《老子》一书，……系战国时人所作。关于此说之证据，前人已详举（原注：参看崔东壁《洙泗考信录》、汪中《老子考异》、梁启超《评胡适之中国哲学史大纲》），兹不赘述。就本书中所述关于上古时代学术界之大概情形观之，亦可见《老子》为战国时之作品。盖一则孔子以前无私人著述之事，故《老子》不能早于《论语》。二则《老子》之文体非问答体，故应在《论语》、《孟子》后。三则《老子》之文为简明之“经”体，可见其为战国时之作品。此三端及前人所已举之证据，若任举其一，则不免有违逻辑所谓“丐词”（Begging the question）之嫌。但合而观之，则《老子》之文体、学说，及各方面之旁证，皆指明其为战国时之作品，此则必非偶然矣。（冯友兰《中国哲学史》民国三十六年增订八版，页二一〇。）

冯先生举出的证据实在都不合逻辑，都不成证据。我曾对他说：

> ……积聚了许多“逻辑上所谓‘丐辞’”，居然可以成为定案的证据！这种考据方法，我不能不替老子和《老子》书喊一声“青天大老爷，小的有冤枉上诉！”聚蚊可以成雷，但究竟是蚊不是雷。证人自己承认的“丐辞”，究竟是“丐辞”，不是证据。

这是我在二十五年前说的话。我到今天，还没有看到这班怀疑的学人提出什么可以叫我心服的证据。所以我到今天还不感觉我应该把老子这个人或《老子》这部书挪移到战国后期去。(留心这个问题的人，可以看看我的《评论近人考据老子年代的方法》及附录。这些文字收在《胡适论学近著》，页一〇三以下；即台北版《胡适文存》四集，页一〇四以下。)

二三十年过去了，我多吃了几担米，长了一点经验。有一天，我忽然大觉大悟了！我忽然明白：这个老子年代的问题原来不是一个考证方法的问题，原来只是一个宗教信仰的问题！像冯友兰先生一类的学者，他们诚心相信，中国哲学史当然要认孔子是开山老祖，当然要认孔子是“万世师表”。在这个诚心的宗教信仰里，孔子之前当然不应该有一个老子。在这个诚心的信仰里，当然不能承认有一个跟着老聃学礼助葬的孔子。

试看冯友兰先生如何说法：

> ……在中国哲学史中，孔子实占开山之地位。后世尊为惟一师表，虽不对而亦非无由也。以此之故，哲学史自

孔子讲起。(冯友兰:《中国哲学史》,页二九。)

懂得了“虽不对而亦非无由也”的心理,我才恍然大悟:我在二十五年前写几万字的长文讨论《近人考据老子年代的方法》真是白费心思,白费精力了。

民国四十七年一月十日

在纽约寓楼

第一篇

导　言

哲学的定义　哲学的定义从来没有一定的。我如今也暂下一个定义："凡研究人生切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决：这种学问，叫做哲学。"例如，行为的善恶，乃是人生一个切要问题。平常人对着这问题，或劝人行善去恶，或实行赏善罚恶，这都算不得根本的解决。哲学家遇着这问题，便去研究什么叫做善，什么叫做恶；人的善恶还是天生的呢，还是学得来的呢；我们何以能知道善恶的分别，还是生来有这种观念，还是从阅历经验上学得来的呢；善何以当为，恶何以不当为；还是因为善事有利所以当为，恶事有害所以不当为呢；还是只论善恶，不论利害呢；

这些都是善恶问题的根本方面。必须从这些方面着想，方可希望有一个根本的解决。

因为人生切要的问题不止一个，所以哲学的门类也有许多种。例如：

一、天地万物怎样来的。(宇宙论)

二、知识思想的范围、作用及方法。(名学及知识论)

三、人生在世应该如何行为。(人生哲学旧称“伦理学”)

四、怎样才可使人有知识,能思想,行善去恶呢。(教育哲学)

五、社会国家应该如何组织，如何管理。(政治哲学)

六、人生究竟有何归宿。(宗教哲学)

哲学史　这种种人生切要问题，自古以来，经过了许多哲学家的研究。往往有一个问题发生以后，各人有各人的见解，各人有各人的解决方法，遂致互相辩论。有时一种问题过了几千百年，还没有一定的解决法。例如，孟子说人性是善的，告子说性无善无不善，荀子说性是恶的。到了后世，又有人说性有上、中、下三品，又有人说性是无善无恶可善可恶的。若有人把种种哲学问题的种种研究法和种种解决方法，都依着年代的先后和学派的系统，一一记叙下来，便成了哲学史。

哲学史的种类也有许多：

一、通史。例如，《中国哲学史》、《西洋哲学史》之类。

二、专史。

(一)专治一个时代的。例如,《希腊哲学史》、《明儒学案》。

(二) 专治一个学派的。例如，《禅学史》、《斯多亚派哲学史》。

(三) 专讲一人的学说的。例如，《王阳明的哲学》、《康德的哲学》。

（四）专讲哲学的一部分的历史。例如，《名学史》、《人生哲学史》、《心理学史》。

哲学史有三个目的：

（一）明变　哲学史第一要务，在于使学者知道古今思想沿革变迁的线索。例如，孟子、荀子同是儒家，但是孟子、荀子的学说和孔子不同，孟子又和荀子不同。又如，宋儒、明儒也都自称孔氏，但是宋明的儒学，并不是孔子的儒学，也不是孟子、荀子的儒学。但是这个不同之中，却也有个相同的所在，又有个一线相承的所在。这种同异沿革的线索，非有哲学史，不能明白写出来。

（二）求因　哲学史目的，不但要指出哲学思想沿革变迁的线索，还须要寻出这些沿革变迁的原因。例如，程子、朱子的哲学，何以不同于孔子、孟子的哲学？陆象山、王阳明的哲学，又何以不同于程子、朱子呢？这些原因，约有三种：

（甲）个人才性不同。

（乙）所处的时势不同。

（丙）所受的思想学术不同。

（三）评判　既知思想的变迁和所以变迁的原因了，哲学史的责任还没有完，还须要使学者知道各家学说的价值：这便叫做评判。但是我说的评判，并不是把做哲学史的人自己的眼光，来批评古人的是非得失。那种“主观的”评判，没有什么大用处。如今所说，乃是“客观的”评判。这种评判法，要把每一家学说所发生的效果表示出来。这些效果的价值，便是那种学说的价值。这些效果，大概可分为三种：

（甲）要看一家学说在同时的思想，和后来的思想上发生何种影响。

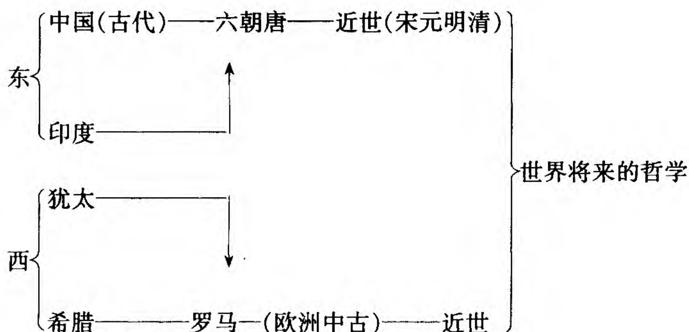
（乙）要看一家学说在风俗政治上，发生何种影响。

（丙）要看一家学说的结果，可造出什么样的人格来。

例如，古代的“命定主义”，说得最痛切的，莫如庄子。庄子把天道看作无所不在，无所不包，故说：“庸讵知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？”因此他有“乘化以待尽”的学说。这种学说，在当时遇着荀子，便发生一种反动力。荀子说“庄子蔽于天而不知人”，所以荀子的《天论》极力主张征服天行，以利人事。但是后来庄子这种学说的影响，养成一种乐天安命的思想，牢不可破。在社会上，好的效果，便是一种达观主义；不好的效果，便是懒惰不肯进取的心理。造成的人才，好的便是陶渊明、苏东坡；不好的便是刘伶一类达观的废物了。

中国哲学在世界哲学史上的位置　世界上的哲学大概可分为东西两支。东支又分印度、中国两系。西支也分希腊、犹太两系。初起的时候，这四系都可算作独立发生的。到了汉以后，犹太系加入希腊系，成了欧洲中古的哲学。印度系加入中国系，成了中国中古的哲学。到了近代，印度系的势力渐衰，儒家复起，遂产生了中国近世的哲学，历宋、元、明、清直到于今。欧洲的思想，渐渐脱离了犹太系的势力，遂产生欧洲的近世哲学。到了今日，这两大支的哲学互相接触，互相影响。五十年后，一百年后，或竟能发生一种世界的哲学，也未可知。

附　世界哲学统系图



中国哲学史的区分　中国哲学史可分三个时代：

（一）古代哲学　自老子至韩非，为古代哲学。这个时代，又名“诸子哲学”。

（二）中世哲学　自汉至北宋，为中世哲学。这个时代，大略又可分作两个时期：

（甲）中世第一时期。自汉至晋，为中世第一时期。这一时期的学派，无论如何不同，都还是以古代诸子的哲学作起点的。例如，《淮南子》是折衷古代各家的；董仲舒是儒家的一支；王充的“天论”得力于道家，“性论”折衷于各家；魏晋的老庄之学，更不用说了。

（乙）中世第二时期。自东晋以后，直到北宋，这几百年中间，是印度哲学在中国最盛的时代。印度的经典，次第输入中国。印度的宇宙论、人生观、知识论、名学、宗教哲学，都能于诸子哲学之外，别开生面，别放光彩。此时凡是第一流的中国思想家，如智顗、玄奘、宗密、窥基，多用全副精力，发

挥印度哲学。那时的中国系的学者，如王通、韩愈、李翱诸人，全是第二流以下的人物。他们所有的学说，浮泛浅陋，全无精辟独到的见解。故这个时期的哲学，完全以印度系为主体。

（三）近世哲学　唐以后，印度哲学已渐渐成为中国思想文明的一部分。譬如吃美味，中古第二时期是仔细咀嚼的时候，唐以后便是胃里消化的时候了。吃的东西消化时，与人身本有的种种质料结合，别成一些新质料。印度哲学在中国，到了消化的时代，与中国固有的思想结合，所发生的新质料，便是中国近世的哲学。我这话初听了好像近于武断。平心而论，宋明的哲学，或是程朱，或是陆王，表面上虽都不承认和佛家禅宗有何关系，其实没有一派不曾受印度学说的影响的。这种影响，约有两方面：一面是直接的。如由佛家的观心，回到孔子的"操心"，到孟子的"尽心"、"养心"，到《大学》的"正心"：是直接的影响。一面是反动的。佛家见解尽管玄妙，终究是出世的，是"非伦理的"。宋明的儒家，攻击佛家的出世主义，故极力提倡"伦理的"入世主义。明心见性，以成佛果，终是自私自利；正心诚意，以至于齐家、治国、平天下，便是伦理的人生哲学了。这是反动的影响。

明代以后，中国近世哲学完全成立。佛家已衰，儒家成为一尊。于是又生反动力，遂有汉学、宋学之分。清初的汉学家，嫌宋儒用主观的见解，来解古代经典，有"望文生义"、"增字解经"种种流弊。故汉学的方法，只是用古训、古音、古本等等客观的根据，来求经典的原意。故嘉庆以前的汉学、宋学之争，还只是儒家的内讧。但是汉学家既重古训古义，不得不研究与古代儒家同时的子书，用来作参考互证的材料。故

清初的诸子学，不过是经学的一种附属品，一种参考书。不料后来的学者，越研究子书，越觉得子书有价值。故孙星衍、王念孙、王引之、顾广圻、俞樾诸人，对于经书与子书，简直没有上下轻重和正道异端的分别了。到了最近世，如孙诒让、章炳麟诸君，竟都用全副精力，发明诸子学。于是从前作经学附属品的诸子学，到此时代，竟成专门学。一般普通学者，崇拜子书，也往往过于儒书。岂但是“附庸蔚为大国”，简直是“婢作夫人”了。

综观清代学术变迁的大势，可称为古学昌明的时代。自从有了那些汉学家考据、校勘、训诂的功夫，那些经书子书，方才勉强可以读得。这个时代，有点像欧洲的“再生时代”。（再生时代西名 Renaissance，旧译文艺复兴时代。）欧洲到了“再生时代”，昌明古希腊的文学哲学，故能推翻中古“经院哲学”（旧译烦琐哲学，极不通。原文为 Scholasticism，今译原义。）的势力，产出近世的欧洲文化。我们中国到了这个古学昌明的时代，不但有古书可读，又恰当西洋学术思想输入的时代，有西洋的新旧学说可供我们的参考研究。我们今日的学术思想，有这两个大源头：一方面是汉学家传给我们的古书；一方面是西洋的新旧学说。这两大潮流汇合以后，中国若不能产生一种中国的新哲学，那就真是辜负了这个好机会了。

哲学史的史料 上文说哲学史有三个目的：一是明变，二是求因，三是评判。但是哲学史先须做了一番根本功夫，方才可望达到这三个目的。这个根本功夫，叫做述学。述学是用正确的手段，科学的方法，精密的心思，从所有的史料里面，求出各位哲学家的一生行事、思想渊源沿革和学说的真面目。为什么说“学说的真面目”呢？因为古人读书编书最不细心，往

往把不相干的人的学说并入某人的学说（例如，《韩非子》的第一篇是张仪说秦王的书。又如《墨子》：《经·上下》、《经说·上下》、《大取》、《小取》诸篇，决不是墨翟的书）；或把假书作为真书（如《管子》、《关尹子》、《晏子春秋》之类）；或把后人加入的篇章，作为原有的篇章（此弊诸子书皆不能免。试举《庄子》为例，《庄子》书中伪篇最多。世人竟有认《说剑》、《渔父》诸篇为真者。其他诸篇，更无论矣）；或不懂得古人的学说，遂致埋没了（如《墨子·经上》诸篇）；或把古书解错了，遂失原意（如汉人用分野、爻辰、卦气说《易经》，宋人用太极图、先天卦位图说《易经》。又如汉人附会《春秋》，来说灾异，宋人颠倒《大学》，任意补增，皆是其例）；或各用己意解古书，闹得后来众说纷纷，糊涂混乱（如《大学》中“格物”两字，解者多至七十余家。又如老庄之书，说者纷纷，无两家相同者）。有此种种障碍，遂把各家学说的真面目大半失掉了。至于哲学家的一生行事和所居的时代，古人也最不留意。老子可见杨朱；庄周可见鲁哀公；管子能说毛嫱、西施；墨子能见吴起之死和中山之灭；商鞅能知长平之战；韩非能说荆、齐、燕、魏之亡。此类笑柄，不可胜数。《史记》说老子活了一百六十多岁，或言二百余岁，又说孔子死后一百二十九年，老子还不曾死。那种神话，更不足论了。哲学家的时代，既不分明，如何能知道他们思想的传授沿革？最荒谬的是汉朝的刘歆、班固说诸子的学说都出于王官；又说“合其要归，亦六经之支与流裔”（《汉书·艺文志》。看胡适“诸子不出于王官论”，《太平洋》杂志第一卷第七号）。诸子既都出于王官与六经，还有什么别的渊源传授可说？

以上所说，可见“述学”之难。述学的所以难，正为史料或不完备，或不可靠。哲学史的史料，大概可分为两种：一为原料，一为副料。今分说于下：

（一）原料 哲学史的原料，即是各哲学家的著作。近世哲学史对于这一层，大概没有什么大困难。因为近世哲学发生在印书术通行以后，重要的哲学家的著作，都有刻板流传；偶有散失埋没的书，终究不多。但近世哲学史的史料，也不能完全没有疑窦。如谢良佐的《上蔡语录》里，是否有江民表的书？如朱熹的《家礼》是否可信为他自己的主张？这都是可疑的问题。又宋儒以来，各家都有语录，都是门弟子笔记的。这些语录，是否无误记误解之处，也是一个疑问。但是大致看来，近世哲学史料还不至有大困难。到了中世哲学史，便有大困难了。汉代的书，如贾谊的《新书》，董仲舒的《春秋繁露》，都有后人增加的痕迹。又如王充的《论衡》，是汉代一部奇书，但其中如《乱龙篇》极力为董仲舒作土龙求雨一事辩护，与全书的宗旨恰相反。篇末又有"《论衡》终之，故曰'乱龙'。乱者，终也"的话，全无道理。明是后人假造的。此外重复的话极多。伪造的书定不止这一篇。又如仲长统的《昌言》，乃是中国政治哲学史上有数的书，如今已失，仅存三篇。魏晋人的书，散失更多。《三国志》、《晋书》、《世说新语》所称各书，今所存的，不过几部书。如《世说新语》说魏晋注《庄子》的有几十家，今但有郭象注完全存在。《晋书》说鲁胜有《墨辩注》，今看其序，可见那注定极有价值，可惜现在不传了。后人所编的汉魏六朝人的集子，大抵多系东抄西摘而成的，那原本的集子大半都散失了。故中古哲学史料最不完全。我们不能完全恢复魏晋人的哲学著作，是中国哲学史最不幸的事。到了古代哲学史，这个史料问题更困难了。表面上看来，古代哲学史的重要材料，如孔、老、墨、庄、孟、荀、韩非的书，都还存在。仔细研究起来，这些书差不多没有一部是完全

可靠的。大概《老子》里假的最少。《孟子》或是全真，或是全假（宋人疑《孟子》者甚多）。依我看来，大约是真的。称“子曰”或“孔子曰”的书极多，但是真可靠的实在不多。《墨子》、《荀子》两部书里，很多后人杂凑伪造的文字。《庄子》一书，大概十分之八九是假造的。《韩非子》也只有十分之一二可靠。此外，如《管子》、《列子》、《晏子春秋》诸书，是后人杂凑成的。《关尹子》、《鹖冠子》、《商君书》，是后人伪造的。《邓析子》也是假书。《尹文子》似乎是真书，但不无后人加入的材料。《公孙龙子》有真有假，又多错误。这是我们所有的原料。更想到《庄子·天下篇》和《荀子·非十二子篇》、《天论篇》、《解蔽篇》，所举它嚣、魏牟、陈仲（即《孟子》之陈仲子）、宋钘（即《孟子》之宋牼）、彭蒙、田骈、慎到（今所传《慎子》五篇是佚文）、惠施、申不害；和王充《论衡》所举的世硕、漆雕开、宓子贱、公孙尼子，都没有著作遗传下来。更想到孔门一脉的儒家，所著书籍，何止大小戴《礼记》里所采的几篇？如此一想，可知中国古代哲学的史料于今所存不过十分之一二，其余的十分之八九，都不曾保存下来。古人称“惠施多方，其书五车”。于今惠施的学说，只剩得一百多个字。若依此比例，恐怕现存的古代史料，还没有十分之一二呢！原著的书既散失了这许多，于今又无发现古书的希望，于是有一班学者，把古书所记各人的残章断句，一一搜集成书。如，汪继培或孙星衍的《尸子》，如马国翰的《玉函山房辑佚书》。这种书可名为“史料钩沉”，在哲学史上也极为重要。如惠施的五车书都失掉了，幸亏有《庄子·天下篇》所记的十事，还可以考见他的学说的性质。又如，告子与宋钘的书，都不传了，今幸亏有《孟子》的《告子篇》和《荀子》的《正论篇》，还可

以考见他们的学说的大概。又如，各代历史的列传里，也往往保存了许多中古和近世的学说。例如，《后汉书》的《仲长统传》保存了三篇《昌言》；《梁书》的《范缜传》保存了他的《神灭论》。这都是哲学史的原料的一部分。

（二）副料 原料之外，还有一些副料，也极重要。凡古人所作关于哲学家的传记、轶事、评论、学案、书目，都是哲学史的副料。例如，《礼记》中的《檀弓》，《论语》中的十八、十九两篇，《庄子》中的《天下篇》，《荀子》中的《正论篇》、《吕氏春秋》，《韩非子》的《显学篇》，《史记》中各哲学家的列传，皆属于此类。近世文集里有许多传状序跋，也往往可供参考。至于黄宗羲的《明儒学案》及黄宗羲、黄百家、全祖望的《宋元学案》更为重要的哲学史副料。若古代中世的哲学都有这一类的学案，我们今日编哲学史便不至如此困难了。副料的重要，约有三端：第一，各哲学家的年代、家世、事迹，未必在各家著作之中，往往须靠这种副料，方才可以考见。第二，各家哲学的学派系统、传授源流，几乎全靠这种副料作根据。例如，《庄子·天下篇》与《韩非子·显学篇》论墨家派别，为他书所无。《天下篇》说墨家的后人，“以坚白同异之辩相訾，以觭偶不仵之辞相应”，可考证后世俗儒所分别的“名家”，原不过是墨家的一派。不但“名家出于礼官之说”不能成立，还可证明古代本无所谓“名家”（说详见本书第八篇）。第三，有许多学派的原著已失，全靠这种副料里面，论及这种散佚的学派，借此可以考见他们的学说大旨。如，《庄子·天下篇》所论宋钘、彭蒙、田骈、慎到、惠施、公孙龙、桓团及其他辩者的学说；如《荀子·正论篇》所称宋钘的学说，都是此例。上节所说的“史料钩沉”，也都全靠这些副料里所引的各

家学说。

以上论哲学史料是什么。

史料的审定 中国人作史，最不讲究史料。神话官书，都可作史料，全不问这些材料是否可靠。却不知道史料若不可靠，所作的历史便无信史的价值。孟子说："尽信书则不如无书。"何况我们生在今日，去古已远，岂可一味迷信古书，甘心受古代作伪之人的欺骗？哲学史最重学说的真相，先后的次序和沿革的线索。若把那些不可靠的材料信为真书，必致（一）失了各家学说的真相；（二）乱了学说先后的次序；（三）乱了学派相承的系统。我且举《管子》一部书为例。《管子》这书，定非管仲所作，乃是后人把战国末年一些法家的议论和一些儒家的议论（如《内业篇》，如《弟子职篇》）。和一些道家的议论（如《白心》、《心术》等篇），还有许多夹七夹八的话，并作一书；又伪造了一些桓公与管仲问答诸篇，又杂凑了一些记管仲功业的几篇；遂附会为管仲所作。今定此书为假造的，证据甚多，单举三条：

（一）《小称篇》记管仲将死之言，又记桓公之死。管仲死于西历前六四三年。《小称篇》又称毛嫱、西施。西施当吴亡时还在。吴亡在西历前四七二年，管仲已死百七十年了。此外如《形势解》说"五伯"，《七臣七主》说"吴王好剑，楚王好细腰"，皆可见此书为后人伪作。

（二）《立政篇》说："寝兵之说胜，则险阻不守；兼爱之说胜，则士卒不战。"《立政九败解》说"兼爱"道："视天下之民如其民，视人国如吾国。如是则无并兼攘夺之心。"这明指墨子的学说，远在管仲以后了（《法法篇》亦有求废兵之语）。

（三）《左传》记子产铸刑书（西历前五三六），叔向极力反

对。过了二十几年，晋国也作刑鼎、铸刑书，孔子也极不赞成（西历前五一三）。这都在管仲死后一百多年。若管仲生时已有了那样完备的法治学说，何以百余年后，贤如叔向、孔子，竟无一毫法治观念？（或言孔子论晋铸刑鼎一段，不很可靠。但叔向"谏子产书"，决不是后人能假造的。）何以子产答叔向书，也只能说"吾以救世而已"？为什么不能利用百余年前已发挥尽致的法治学说？这可见《管子》书中的法治学说，乃是战国末年的出产物，决不是管仲时代所能突然发生的。全书的文法笔势也都不是老子、孔子以前能产生的。即以论法治诸篇看来，如《法法篇》两次说"《春秋》之记，臣有弑其君，子有弑其父者矣"。可见是后人伪作的了。

《管子》一书既不是真书，若用作管仲时代的哲学史料，便生出上文所说的三弊：（一）管仲本无这些学说，今说他有，便是张冠李戴，便是无中生有。（二）老子之前，忽然有《心术》、《白心》诸篇那样详细的道家学说；孟子、荀子之前数百年，忽然有《内业》那样深密的儒家心理学；法家之前数百年，忽然有《法法》、《明法》、《禁藏》诸篇那样发达的法治主义。若果然如此，哲学史便无学说先后演进的次序，竟变成了灵异记、神秘记了！（三）管仲生当老子、孔子之前一百多年，已有那样规模广大的哲学。这与老子以后一步一步、循序渐进的思想发达史，完全不合。故认《管子》为真书，便把诸子学直接间接的渊源系统一齐推翻。

以上用《管子》作例，表示史料的不可不审定。读古书的人，须知古书有种种作伪的理由。第一，有一种人实有一种主张，却恐怕自己的人微言轻，不见信用，故往往借用古人的名字。《庄子》所说的"重言"，即是这一种借重古人的主张。康

有为称这一种为“托古改制”，极有道理。古人言必称尧舜，只因为尧舜年代久远，可以由我们任意把我们理想中的制度一概推到尧舜的时代。即如《黄帝内经》假托黄帝，《周髀算经》假托周公，都是这个道理。韩非说得好：

> 孔子、墨子俱道尧舜，而取舍不同，皆自谓真尧舜。尧舜不复生，将谁使定儒墨之诚乎？
>
> ——《显学篇》

正为古人死无对证，故人多可随意托古改制。这是作伪书的第一类。第二，有一种人为了钱财，有意伪作古书。试看汉代求遗书的令和诸王贵族求遗书的竞争心，便知作假书在当时定可发财。这一类造假书的，与造假古董的同一样心理。他们为的是钱，故东拉西扯，篇幅越多，越可多卖钱。故《管子》、《晏子春秋》诸书，篇幅都极长。有时得了真本古书，因为篇幅太短，不能多得钱，故又东拉西扯，增加许多卷数。如《庄子》、《韩非子》都属于此类。但他们的买主，大半是一些假充内行的收藏家，没有真正的赏鉴本领。故这一类的假书，于书中年代事实，往往不曾考校正确。因此庄子可以见鲁哀公，管子可以说西施。这是第二类的伪书。大概这两类之中，第一类“托古改制”的书，往往有第一流的思想家在内。第二类“托古发财”的书，全是下流人才，思想既不高尚，心思又不精密，故最容易露出马脚来。如《周礼》一书，是一种托古改制的国家组织法。我们虽可断定他不是“周公致太平”之书，却不容易定他是什么时代的人假造的。至于《管子》一类的书，说了作者死后的许多史事，便容易断定了。

审定史料之法 审定史料乃是史学家第一步根本功夫。西洋近百年来史学大进步，大半都由于审定史料的方法更严密了。凡审定史料的真伪，须要有证据，方能使人心服。这种证据，大概可分五种（此专指哲学史料）：

（一）史事 书中的史事，是否与作书的人的年代相符。如不相符，即可证那一书或那一篇是假的。如庄子见鲁哀公，便太前了；如管仲说西施，便太后了。这都是作伪之证。

（二）文字 一时代有一时代的文字，不致乱用。作伪书的人，多不懂这个道理，故往往露出作伪的形迹来。如《关尹子》中所用字："术咒"、"诵咒"、"役神"、"豆中摄鬼、杯中钓鱼、画门可开、土鬼可语"，"婴儿蕊女、金楼绛宫、青蛟白虎、宝鼎红炉"，是道士的话。"石火"、"想"、"识"、"五识并驰"、"尚自不见我，将何为我所"，是佛家的话。这都是作伪之证。

（三）文体 不但文字可作证，文体也可作证。如《管子》那种长篇大论的文体，决不是孔子前一百多年所能作的。后人尽管仿古，古人决不仿今。如《关尹子》中"譬犀望月，月影入角，特因识生，始有月形，而彼真月，初不在角"；又譬如"水中之影，有去有来，所谓水者，实无去来"：这决不是佛经输入以前的文体。不但一个时代有一个时代的文体，一个人也有一个人的文体。如《庄子》中《说剑》、《让王》、《渔父》、《盗跖》等篇，决不是庄周的文体。《韩非子》中《主道》、《扬搉》（今作扬权）等篇和《五蠹》、《显学》等篇，明是两个人的文体。

（四）思想 凡能著书立说成一家言的人，他的思想学说，总有一个系统可寻，决不致有大相矛盾冲突之处。故看一部书

里的学说是否能连络贯串，也可帮助证明那书是否真的。最浅近的例，如《韩非子》的第一篇，劝秦王攻韩，第二篇，劝秦王存韩。这是绝对不相容的。司马光不仔细考察，便骂韩非请人灭他自己的祖国，死有余辜，岂不是冤煞韩非了！大凡思想进化有一定的次序，一个时代有一个时代的问题，即有那个时代的思想。如《墨子》里《经·上下》、《经说·上下》、《大取》、《小取》等篇，所讨论的问题，乃是墨翟死后百余年才发生的，决非墨翟时代所能提出。因此，可知这六篇书决不是墨子自己做的。不但如此，大凡一种重要的新学说发生以后，决不会完全没有影响。若管仲时代已有《管子》书中的法治学说，决不会二三百年中没有法治观念的影响。又如，《关尹子》说，"即吾心中，可作万物"；又说，"风雨雷电，皆缘气而生。而气缘心生，犹如内想大火，久之觉热；内想大水，久之觉寒"。这是极端的万物唯心论。若老子、关尹子时代已有这种唯心论，决无毫不发生影响之理。周秦诸子竟无人受这种学说的影响，可见《关尹子》完全是佛学输入以后的书，决不是周秦的书。这都是用思想来考证古书的方法。

（五）旁证　以上所说四种证据，史事、文字、文体、思想，皆可叫做内证。因这四种都是从本书里寻出来的。还有一些证据，是从别书里寻出的，故名为旁证。旁证的重要，有时竟与内证等。如西洋哲学史家，考定柏拉图（Plato）的著作，凡是他的弟子亚里士多德（Aristotle）书中所曾称引的书，都定为真是柏拉图的书。又如，清代惠栋、阎若璩诸人考证梅氏《古文尚书》之伪，所用方法，几乎全是旁证（看阎若璩《古文尚书疏证》及惠栋《古文尚书考》）。又如，《荀子·正论篇》引宋子曰："明见侮之不辱，使人不斗。"又曰："人之情欲寡（欲是动

词)，而皆以己之情为欲多，是过也。”《尹文子》说：“见侮不辱，见推不矜，禁暴息兵，救世之斗。”《庄子·天下篇》合论宋钘、尹文的学说道：“见侮不辱，救民之斗；禁攻寝兵，救世之战。”又说：“以禁攻寝兵为外，以情欲寡小为内。”又孟子记宋钘听见秦楚交战，便要去劝他们息兵。以上四条，互相印证，即互为旁证，证明宋钘、尹文实有这种学说。

以上说审定史料方法的大概。今人谈古代哲学，不但根据《管子》、《列子》、《鬻子》、《晏子春秋》、《鹖冠子》等书，认为史料，甚至于高谈“邃古哲学”、“唐虞哲学”，全不问用何史料。最可怪的是竟有人引《列子·天瑞篇》“有太易，有太初，有太始”一段，及《淮南子》“有始者，有未始有有始者”一段，用作“邃古哲学”的材料，说这都是“古说而诸子述之。吾国哲学思想初萌之时，大抵其说即如此!”(谢无量《中国哲学史》第一编第一章，六页)。这种办法，似乎不合作史的方法。韩非说得好：

> 无参验而必之者，愚也。弗能必而据之者，诬也。故明据先王必定尧舜者，非愚即诬也。
>
> ——《显学篇》

参验即是我所说的证据。以现在中国考古学的程度看来，我们对于东周以前的中国古史，只可存一个怀疑的态度。至于“邃古”的哲学，更难凭信了。唐、虞、夏、商的事实，今所根据，止有一部《尚书》。但《尚书》是否可作史料，正难决定。梅赜伪古文，固不用说。即二十八篇之“真古文”，依我看来，也没有信史的价值。如《皋陶谟》的“凤皇来仪”，“百兽率

舞”，如《金縢》的“天大雷电以风，禾尽偃，大木斯拔。……王出郊，天乃雨，反风。禾则尽起。二公命邦人，凡大木所偃，尽起而筑之，岁则大孰”。这岂可用作史料？我以为《尚书》或是儒家造出的“托古改制”的书，或是古代歌功颂德的官书。无论如何，没有史料的价值。古代的书，只有一部《诗经》可算是中国最古的史料。《诗经·小雅》说：

> 十月之交，朔日辛卯，日有食之。

后来的历学家，如梁虞劆，隋张胄元，唐傅仁均、僧一行，元郭守敬，都推定此次日食在周幽王六年，十月，辛卯朔，日入食限。清朝阎若璩、阮元推算此日食，也在幽王六年。近来西洋学者，也说《诗经》所记月日（西历纪元前七七六年八月二十九日），中国北部可见日蚀。这不是偶然相合的事，乃是科学上的铁证。《诗经》有此一种铁证，便使《诗经》中所说的国政、民情、风俗、思想，一一都有史料的价值了。至于《易经》更不能用作上古哲学史料。《易经》除去《十翼》，止剩得六十四个卦，六十四条卦辞，三百八十四条爻辞，乃是一部卜筮之书，全无哲学史料可说。故我以为我们现在作哲学史，只可从老子、孔子说起。用《诗经》作当日时势的参考资料。其余一切“无征则不信”的材料，一概阙疑。这个办法，虽比不上别的史家的淹博，或可免“非愚即诬”的讥评了。

整理史料之法 哲学史料既经审定，还须整理。无论古今哲学史料，都有须整理之处。但古代哲学书籍，更不能不加整理的工夫。今说整理史料的方法，约有三端：

（一）校勘 古书经了多少次传写，遭了多少兵火虫鱼之

劫，往往有脱误、损坏种种缺点。校勘之学，便是补救这些缺点的方法。这种学问，从古以来，多有人研究，但总不如清朝王念孙、王引之、卢文弨、孙星衍、顾广圻、俞樾、孙诒让诸人的完密谨严，合科学的方法。孙诒让论诸家校书的方法道：

> 综论厥善，大抵以旧刊精校为据依，而究其微旨，通其大例，精研博考，不参成见。其讹正文字讹舛，或求之于本书，或旁证之他籍，及援引之类书，而以声类通转为之管键。
>
> ——《札迻·序》

大抵校书有三种根据：一是旧刊精校的古本。例如，《荀子·解蔽篇》："不以已所臧害所将受。"宋钱佃本，元刻本，明世德堂本，皆作"所已臧"，可据以改正。二是他书或类书所援引。例如，《荀子·天论篇》"脩道而不贰"。王念孙校曰："脩当为循。贰当为贳。字之误也。贳与忒同。……《群书治要》作循道而不忒。"三是本书通用的义例。例如，《墨子·小取篇》："辟也者，举也物而以明之也。"毕沅删第二"也"字，便无意思。王念孙说："也与他同。举他物以明此物，谓之譬。……《墨子》书通以也为他。说见《备城门篇》。"这是以本书的通例作根据。又如《小取篇》说："此与彼同类，世有彼而不自非也。墨者有此而非之，无故也焉。"王引之曰："无故也焉，当作无也故焉。也故即他故。下文云，此与彼同类，世有彼而不自非也。墨者有此而罪非之，无也故焉。文正与此同。"这是先用本篇构造相同的文句，来证"故也"当作"世故"；又用全书以也为他的通例，来证"也故"即"他故"。

（二）训诂　古书年代久远，书中的字义，古今不同。宋儒解书，往往妄用己意，故常失古义。清代的训诂学，所以超过前代，正因为戴震以下的汉学家，注释古书，都有法度，都用客观的佐证，不用主观的猜测。三百年来，周、秦、两汉的古书所以可读，不单靠校勘的精细，还靠训诂的谨严。今述训诂学的大要，约有三端：（1）根据古义或用古代的字典（如《尔雅》、《说文》、《广雅》之类），或用古代笺注（如《诗》的毛、郑，如《淮南子》的许、高）作根据，或用古书中相同的字句作印证。今引王念孙《读书杂志·余篇上》一条为例：

> 《老子》五十三章："行于大道，唯施是畏。"王弼曰："唯施为之是畏也。"河上公注略同。念孙按二家以"施为"释施字，非也。施读为迤。迤，邪也。言行于大道之中，唯惧其入于邪道也。……《说文》："迤，邪行也。"引《禹贡》："东迤北会于汇。"《孟子·离娄篇》："施从良人之所之。"赵注："施者，邪施而行。"丁公著音迤。《淮南·齐俗篇》："去非者，非批邪施也。"高注曰："施，微曲也。"《要略篇》："接径直施。"高注曰："施，邪也。"是施与迤通。《史记·贾生传》："庚子日施兮。"《汉书》施作斜。斜亦邪也。《韩子·解老篇》释此章之义曰："所谓大道也者，端道也。所谓貌施也者，邪道也。"此尤其明证矣。

这一则中引古字典一条，古书类似之例五条，古注四条。这都是根据古义的注书法。（2）根据文字假借、声类通转的道理。古字通用，全由声音。但古今声韵有异，若不懂音韵变迁的道

理，便不能领会古字的意义。自顾炎武、江永、钱大昕、孔广森诸人以来，音韵学大兴。应用于训诂学，收效更大。今举二例。《易·系辞传》："旁行而不流。"又《乾·文言》："旁通情也。"旧注多解旁为边旁。王引之说："旁之言溥也，遍也。《说文》：'旁，溥也。'旁、溥、遍一声之转。《周官》男巫曰：'旁招以茅'，谓遍招于四方也。《月令》曰：'命有司大难、旁磔'，亦谓遍磔于四方也。……《楚语》曰：武丁使以梦象'旁求四方之贤'，谓遍求四方之贤也。"又《书·尧典》："汤汤洪水方割"，《微子》："小民方兴，相为敌仇"；《立政》："方行天下，至于海表"；《吕刑》："方告无辜于上。"旧说方字都作四方解。王念孙说："方皆读为旁。旁之言溥也，遍也。《说文》曰：'旁，溥也。'旁与方古字通。（《尧典》："共工方鸠僝功"，《史记》引作旁，《皋陶谟》"方施象刑惟明"，新序引作旁。）《商颂》：'方命厥后'，郑笺曰：'谓遍告诸侯'。是方为遍也。……'方告无辜于上'，《论衡·变动篇》引此，方作旁，旁亦遍也。"以上两例，说"方旁"两字皆作溥、遍解。今音读方为轻唇音，旁为重唇音。不知古无轻唇音，故两字同音，相通。与溥字遍字，皆为同纽之字。这是音韵学帮助训诂学的例。(3) 根据文法的研究。古人讲书最不讲究文法上的构造，往往把助字、介字、连字、状字等，都解作名字、代字等等的实字。清朝训诂学家最讲究文法的，是王念孙、王引之父子两人。他们的《经传释词》用归纳的方法，比较同类的例句，寻出各字的文法上的作用，可算得《马氏文通》之前的一部文法学要书。这种研究法，在训诂学上，另开一新天地。今举一条例如下：

> 《老子》三十一章："夫佳兵者不祥之器。"《释文》："佳，善也。"河上云："饰也"。念孙案，善饰二训，皆于义未安。……今案佳字当作隹，字之误也。隹，古唯字也。唯兵为不祥之器，故有道者不处。上言"夫唯"，下言"故"，文义正相承也。八章云："夫唯不争，故无尤。"十五章云："夫唯不可识，故强为之容。"又云："夫唯不盈，故能蔽不新成。"二十二章云："夫唯不争，故天下莫能与之争。"皆其证也。古钟鼎文，唯字作隹。石鼓文亦然。又夏竦《古文四声韵》载《道德经》唯字作雇。据此则今本作唯者，皆后人所改。此隹字若不误为佳，则后人亦必改为唯矣。
>
> ——王念孙《读书杂志·余篇上》

以上所述三种根据，乃是训诂学的根本方法。

（三）贯通　上文说整理哲学史料之法，已说两种。校勘是书的本子上的整理，训诂是书的字义上的整理。没有校勘，我们定读误书；没有训诂，我们便不能懂得书的真意义。这两层虽极重要，但是作哲学史还须有第三层整理的方法。这第三层，可叫做"贯通"。贯通便是把每一部书的内容要旨融会贯串，寻出一个脉络条理，演成一家有头绪有条理的学说。宋儒注重贯通，汉学家注重校勘训诂。但是宋儒不明校勘训诂之学（朱子稍知之而不甚精），故流于空疏，流于臆说。清代的汉学家，最精校勘训诂，但多不肯做贯通的功夫，故流于支离碎琐。校勘训诂的功夫，到了孙诒让的《墨子间诂》，可谓最完备了（此书尚多缺点，此所云最完备，乃比较之辞耳。）。但终不能贯通全书，述墨学的大旨。到章太炎方才于校勘训诂的诸子学之

外，别出一种有条理系统的诸子学。太炎的《原道》、《原名》、《明见》、《原墨》、《订孔》、《原法》、《齐物论释》，都属于贯通的一类。《原名》、《明见》、《齐物论释》三篇，更为空前的著作。今细看这三篇，所以能如此精到，正因太炎精于佛学，先有佛家的因明学、心理学、纯粹哲学，作为比较印证的材料，故能融会贯通，于墨翟、庄周、惠施、荀卿的学说里面，寻出一个条理系统。于此可见整理哲学史料的第三步，必须于校勘训诂之外，还要有比较参考的哲学资料。为什么呢？因为古代哲学去今太远，久成了绝学。当时发生那些学说的特别时势，特别原因，现在都没有了。当时讨论最激烈的问题，现在都不成问题了。当时通行的学术名词，现在也都失了原意了。但是别国的哲学史上，有时也曾发生那些问题，也曾用过那些名词，也曾产出大同小异或小同大异的学说。我们有了这种比较参考的材料，往往能互相印证，互相发明。今举一个极显明的例。《墨子》的《经·上下》、《经说·上下》、《大取》、《小取》六篇，从鲁胜以后，几乎无人研究。到了近几十年之中，有些人懂得几何算学了，方才知道那几篇里有几何算学的道理。后来有些人懂得光学力学了，方才知道那几篇里又有光学力学的道理。后来有些人懂得印度的名学心理学了，方才知道这几篇里又有名学知识论的道理。到了今日，这几篇二千年没有过问的书，竟成中国古代的第一部奇书了！我做这部哲学史的最大奢望，在于把各家的哲学融会贯通，要使他们各成有头绪条理的学说，我所用的比较参证的材料，便是西洋的哲学。但是我虽用西洋哲学作参考资料，并不以为中国古代也有某种学说，便可以自夸自喜。做历史的人，千万不可存一毫主观的成见。须知东西的学术思想的互相印证，互相发明，至多不过可以见

得人类的官能心理大概相同，故遇着大同小异的境地时势，便会产出大同小异的思想学派。东家所有，西家所无，只因为时势境地不同，西家未必不如东家，东家也不配夸炫于西家。何况东西所同有，谁也不配夸张自豪。故本书的主张，但以为我们若想贯通整理中国哲学史的史料，不可不借用别系的哲学，作一种解释演述的工具。此外，别无他种穿凿附会、发扬国光、自己夸耀的心。

史料结论　以上论哲学史料：先论史料为何，次论史料所以必须审定，次论审定的方法，次论整理史料的方法。前后差不多说了一万字。我的理想中，以为要做一部可靠的中国哲学史，必须要用这几条方法。第一步须搜集史料。第二步须审定史料的真假。第三步须把一切不可信的史料全行除去不用。第四步须把可靠的史料仔细整理一番：先把本子校勘完好，次把字句解释明白，最后又把各家的书贯串领会，使一家一家的学说，都成有条理有统系的哲学。做到这个地位，方才做到“述学”两个字。然后还须把各家的学说，笼统研究一番，依时代的先后，看他们传授的渊源，交互的影响，变迁的次序：这便叫做“明变”。然后研究各家学派兴废沿革变迁的原故：这便叫做“求因”。然后用完全中立的眼光，历史的观念，一一寻求各家学说的效果影响，再用这种种影响效果来批评各家学说的价值：这便叫做“评判”。

这是我理想中的《中国哲学史》，我自己深知道当此初次尝试的时代，我这部书定有许多未能做到这个目的，和未能谨守这些方法之处。所以，我特地把这些做哲学史的方法详细写出。一来呢，我希望国中学者用这些方法来评判我的书；二来呢，我更希望将来的学者用这些方法来做一部更完备更精确的

《中国哲学史》。

【参考书举要】

① 《论哲学史》，看 Windelband’s A History of Philosopht（页八至十八）。

② 《论哲学史料》，参看同书（页十五至十七注语）。

③ 《论史料审定及整理之法》，看 C. V. Langlois and Seignobos’s Introduction to the Study of History.

④ 《论校勘学》，看王念孙《读淮南子杂志叙》(《读书杂志》九之二十二) 及俞樾《古书疑义举例》。

⑤ 《论西洋校勘学》，看 Encyclopaedia Britannica 中论 Textual Criticism 一篇。

⑥ 《论训诂学》，看王引之《经义述闻》卷三十一及三十二。

第 二 篇

中国哲学发生的时代

第一章　中国哲学结胎的时代

大凡一种学说，决不是劈空从天上掉下来的。我们如果能仔细研究，定可寻出那种学说有许多前因，有许多后果。譬如一篇文章，那种学说不过是中间的一段。这一段定不是来无踪影，去无痕迹的。定然有个承上启下，承前接后的关系。要不懂他的前因，便不能懂得他的真意义。要不懂他的后果，便不能明白他在历史上的位置。这个前因，所含不止一事。第一，是那时代政治社会的状态。第二，是那时代的思想潮流。这两种前因、时势和思潮，很难分别。因为这两事又是互相为因果的。有时是先有那时势，才生出那思潮来；有了那种思潮，时势受了思潮的影响，一定有大变动。所以时势生思潮，思潮又生时势，时势又生新思

潮。所以这学术史上寻因求果的研究，是很不容易的。我们现在要讲哲学史，不可不先研究哲学发生时代的时势，和那时势所发生的种种思潮。

中国古代哲学大家，独有孔子一人的生年死年，是我们所晓得的。孔子生于周灵王二十一年，当西历纪元前五五一年，死于周敬王四十一年，当西历前四七九年。孔子曾见过老子，老子比孔子至多不过大二十岁，大约生于周灵王的初年，当西历前五七〇年左右。中国哲学到了老子、孔子的时候，才可当得“哲学”两个字。我们可把老子、孔子以前的二三百年，当作中国哲学的怀胎时代。为便利起见，我们可用西历来计算如下：

前八世纪（周宣王二十八年到东周桓王二十年，西历纪元前八〇〇年到［前］七〇〇年。）

前七世纪（周桓王二十年到周定王七年，西历前七〇〇年到［前］六〇〇年。）

前六世纪（周定王七年到周敬王二十年，西历前六〇〇年到［前］五〇〇年。）

这三百年可算得一个三百年的长期战争。一方面是北方戎狄的扰乱（宣王时，常与猃狁开战。幽王时，戎祸最烈。犬戎杀幽王，在西历前七七一年。后来周室竟东迁以避戎祸。狄灭卫，杀懿公，在前六六〇年），一方面是南方楚、吴诸国的勃兴（楚称王在前七〇四年，吴称王在前五八五年）。中原的一方面，这三百年之中，那一年没有战争侵伐的事。周初许多诸侯，早已渐渐的被十几个强国吞并去了。东迁的时候，晋、郑、鲁最强。后来鲁、郑衰了，便到了“五霸”时代。到了春秋的下半段，便成了晋、楚争霸的时代了。

这三个世纪中间，也不知灭了多少国，破了多少家，杀了多少人，流了多少血。只可惜那时代的政治和社会的情形，已无从详细查考了。我们如今参考《诗经》、《国语》、《左传》几部书，仔细研究起来，觉得那时代的时势，大概有这几种情形：

第一，这长期的战争，闹得国中的百姓死亡丧乱，流离失所，痛苦不堪。如《诗经》所说：

> 肃肃鸨羽，集于苞栩。王事靡盬，不能蓺稷黍。父母何怙？悠悠苍天，曷其有所！
>
> ——《唐风·鸨羽》
>
> 陟彼屺兮，瞻望母兮。母曰："嗟予，季行役，夙夜无寐！上慎旃哉！犹来无弃！"
>
> ——《陟岵》
>
> 昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏。行道迟迟，载渴载饥。我心伤悲，莫知我哀！(参看《出车》、《杕杜》)
>
> ——《小雅·采薇》
>
> 何草不黄！何日不行！何人不将，经营四方！何草不玄！何人不矜！哀我征夫，独为匪民！
>
> ——《小雅·何草不黄》
>
> 中谷有蓷，暵其湿矣！有女仳离，啜其泣矣！啜其泣矣！何嗟及矣！
>
> ——《王风·中谷有蓷》
>
> 有兔爰爰，雉离于罗。我生之初，尚无为。我生之后，逢此百罹。尚寐无吪！
>
> ——《兔爰》

苕之华，其叶青青。知我如此，不如无生！（二）
牂羊坟首，三星在罶。人可以食，鲜可以饱。（三）

——《苕之华》

读了这几篇诗，可以想见那时的百姓受的痛苦了。

第二，那时诸侯互相侵略，灭国破家不计其数。古代封建制度的种种社会阶级，都渐渐的消灭了。就是那些不曾消灭的阶级，也渐渐的可以互相交通了。

古代封建制度的社会，最重阶级。《左传》昭十年，芋尹无宇曰："天子经略，诸侯正封，古之制也。封略之内，何非君土？食土之毛，谁非君臣？……天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台，马有圉，牛有牧，以待百事。"古代社会的阶级，约有五等：

一、王（天子）

二、诸侯（公侯伯子男）

三、大夫

四、士

五、庶人（皂舆隶僚仆台）

到了这时代，诸侯也可称王了。大夫有时比诸侯还有权势了。（如鲁之三家，晋之六卿。到了后来，三家分晋，田氏代齐，更不用说了。）亡国的诸侯卿大夫，有时连奴隶都比不上。《国风》上说的：

式微，式微，胡不归！微君之躬，胡为乎泥中！

——《邶风·式微》

琐兮，尾兮，流离之子！叔兮伯兮，褎如充耳！

——《邶风·旄丘》

可以想见当时亡国君臣的苦处了。《国风》又说：

东人之子，职劳不来。西人之子，粲粲衣服。舟人之子，熊罴是裘。私人之子，百僚是试。

——《小雅·大东》

可以想见当时下等社会的人，也往往有些“暴发户”，往往会爬到社会的上层去。再看《论语》上说的公叔文子和他的家臣大夫僎同升诸公。又看《春秋》时，贩牛的宁戚，卖作奴隶的百里奚，郑国商人弦高，都能跳上政治舞台，建功立业。可见当时的社会阶级，早已不如从前的严紧了。

第三，封建时代的阶级虽然渐渐消灭了，却新添了一种生计上的阶级。那时社会渐渐成了一个贫富很不平均的社会。富贵的太富贵了，贫苦的太贫苦了。

《国风》上所写贫苦人家的情形，不止一处（参看上文第一条）。内中写那贫富太不平均的，也不止一处。如：

小东大东，杼柚其空。纠纠葛屦，可以履霜，佻佻公子，行彼周行。既往既来，使我心疚。

——《小雅·大东》

纠纠葛屦，可以履霜。掺掺女手，可以缝裳。要之襋之，“好人”服之！“好人”提提，宛然左辟，佩其象揥。

> 维是褊心，是以为刺。
>
> ——《魏风·葛屦》

这两篇竟像英国虎德（Thmoas Hood）的《缝衣歌》的节本。写的是那时代的资本家雇佣女工，把那“掺掺女子”的血汗工夫，来做他们发财的门径。葛屦本是夏天穿的，如今这些穷工人到了下霜下雪的时候，也还穿着葛屦。怪不得那些慈悲的诗人忍不过要痛骂了。又如：

> 彼有旨酒，又有嘉肴。洽比其邻，昏姻孔云。念我独兮，忧心殷殷！佌佌彼有屋，蔌蔌方有谷。民今之无禄，天夭是椓。哿矣富人，哀此茕独！
>
> ——《小雅·正月》

这也是说贫富不平均的。更动人的，是下面的一篇：

> 坎坎伐檀兮，置之河之干兮。河水清且涟漪。——不稼不穑，胡取禾三百廛兮！不狩不猎，胡瞻尔庭有县貆兮！彼君子兮，不素餐兮！
>
> ——《魏风·伐檀》

这竟是近时社会党攻击资本家不该安享别人辛苦得来的利益的话了！

第四，那时的政治除了几国之外，大概都是很黑暗，很腐败的王朝的政治。我们读《小雅》的《节南山》、《正月》、《十月之交》、《雨无正》几篇诗，也可以想见了。其他各国的政治

内幕，我们也可想见一二。例如：

《邶风·北门》	《齐风》:《南山》《敝笱》《载驱》
《桧风·匪风》	《鄘风·鹑之奔奔》
《秦风·黄鸟》	《曹风·候人》
《王风·兔爰》	《陈风·株林》

写得最明白的，莫如：

> 人有土田，女反有之。人有民人，女覆夺之。此宜无罪，女反收之。彼宜有罪，女覆说之。
>
> ——《大雅·瞻卬》

最痛快的，莫如：

> 硕鼠硕鼠，无食我黍。三岁贯女，莫我肯顾。逝将去汝，适彼乐土！乐土乐土！爰得我所！
>
> ——《硕鼠》

又如：

> 匪鹑匪鸢，翰飞戾天。匪鳣匪鲔，潜逃于渊。
>
> ——《小雅·四月》

这首诗写虐政之不可逃，更可怜了。还不如：

> 鱼在于沼，亦匪克乐。潜虽伏矣，亦孔之炤。忧心惨

惨，念国之为虐。

——《正月》

这诗说即使人都变做鱼，也没有乐趣的。这时的政治，也就可想而知了。

这四种现象：（一）战祸连年，百姓痛苦；（二）社会阶级渐渐消灭；（三）生计现象贫富不均；（四）政治黑暗，百姓愁怨。这四种现状，大约可以算得那时代的大概情形了。

第二章　那时代的思潮(诗人时代)

上章所讲三个世纪的时势。政治那样黑暗，社会那样纷乱，贫富那样不均，民生那样痛苦。有了这种时势，自然会生出种种思想的反动。从前第八世纪到前第七世纪，这两百年的思潮，除了一部《诗经》，别无可考。我们可叫他做诗人时代（《三百篇》中以《株林》一篇为最后。《株林》大概作于陈灵公末年）。

这时代的思想，大概可分几派：

第一，忧时派。例：

节彼南山，维石岩岩。赫赫师尹，民具尔瞻！
忧心如惔，不敢戏谈。国既卒斩，何用不监？
——《节南山》

忧心茕茕，念我无禄。民之无辜，并其臣仆。

哀我人斯，于何从禄！瞻乌爰止，于谁之屋？
瞻彼中林，侯薪侯蒸。民今方殆、视天梦梦。
既克有定，靡人弗胜。有皇上帝，伊谁云憎！

——《正月》

彼黍离离，彼稷之苗，行迈靡靡，中心摇摇！知我者谓我心忧，不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉！

——《黍离》

园有桃，其实之殽。心之忧矣，我歌且谣。不知我者，谓我士也骄。彼人是哉！子曰，何其！心之忧矣，其谁知之！其谁知之！盖亦勿思。

——《园有桃》

第二，厌世派。忧时爱国，却又无可如何，便有些人变成了厌世派。例：

我生之初，尚无为。我生之后，逢此百罹。
尚寐无吪！

——《兔爰》

隰有苌楚，猗傩其枝。夭之沃沃，乐子之无知！

——《隰有苌楚》

苕之华，其叶青青。知我如此，不如无生！

——《苕之华》

第三，乐天安命派。有些人到了没法想的时候，只好自推自解，以为天命如此，无可如何，只好知足安命罢。例：

出自北门，忧心殷殷。终窭且贫，莫知我艰。已矣哉！天实为之，谓之何哉！

——《北门》

衡门之下，可以栖迟。泌之洋洋，可以乐饥。岂其食鱼，必河之鲂？岂其取妻，必齐之姜？岂其食鱼，必河之鲤？岂其娶妻，必宋之子？

——《衡门》

第四，纵欲自恣派。有些人抱了厌世主义，看看时事不可为了，不如“遇饮酒时须饮酒，得高歌处且高歌”罢。例：

萚兮萚兮，风其吹女，叔兮伯兮，倡，予和女。

——《萚兮》(倡字一顿)

蟋蟀在堂，岁聿其莫。今我不乐，日月其除。……

——《蟋蟀》

山有枢，隰有榆，子有衣裳，弗曳弗娄。子有车马，弗驰弗驱。宛其死矣，他人是愉。

山有漆，隰有栗，子有酒食。何不日鼓瑟？且以喜乐，且以永日！宛其死矣，他人入室！

——《山有枢》

第五，愤世派(激烈派)。有些人对着黑暗的时局，腐败的社会，却不肯低头下心的忍受。他们受了冤屈，定要作不平之鸣的。例：

溥天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣。大夫不

均，我从事独贤。……或燕燕居息，或尽瘁事国。或偃息在床，或不已于行。　　或不知叫号，或惨惨劬劳。或栖迟偃仰，或王事鞅掌。　　或湛乐饮酒，或惨惨畏咎，或出入风议，或靡事不为。

——《北山》

坎坎伐檀兮，置之河之干兮。河水清且涟漪。——不稼不穑，胡取禾三百廛兮！不狩不猎，胡瞻尔庭有悬貆兮！彼君子兮，不素餐兮！

——《伐檀》

硕鼠硕鼠，无食我黍。三岁贯女，莫我肯顾。逝将去汝，适彼乐土！乐土乐土！爰得我所！

——《硕鼠》

这几派大约可以代表前七八世纪的思潮了。请看这些思潮，没有一派不是消极的。到了《伐檀》和《硕鼠》的诗人，已渐渐的有了一点勃勃的独立精神。你看那《伐檀》的诗人，对于那时的“君子”，何等冷嘲热骂！又看那《硕鼠》的诗人，气愤极了，把国也不要了，去寻他自己的乐土乐国。到了这时代，思想界中已下了革命的种子了。这些革命种子发生出来，便成了老子、孔子的时代。

第 三 篇

老　　子

一、老子略传[①] 老子的事迹，已不可考。据《史记》所说，老子是楚国人（《礼记·曾子问》正义引《史记》作陈国人），名耳，字聃，姓李氏（今本《史记》作"姓李氏，名耳，字伯阳，谥曰聃，"乃是后人据《列仙传》妄改的。《索隐》云："许慎云，聃，耳曼也。故名耳，字聃。有本字伯阳，非正也。老子号伯阳父，此传不称也。"王念孙《读书杂志》三之四引《索隐》此节，又《经典释文》序录、《文选注》、《后汉书·桓帝纪》注，并引《史记》云老子字聃。可证今本《史记》所说是后人伪造的。后人所以要说老子字伯阳父者，因为周幽王

① 本章曾收入1933年3月朴出版的《古文辨》第四册。——编者

时有个太史伯阳，后人要合两人为一人，说老子曾做幽王的官，当孔子生时，他已活了二百五十岁了。）他曾做周室“守藏室之史”。《史记·孔子世家》和《老子列传》，孔子曾见过老子。这事不知在于何年，但据《史记》，孔子与南宫敬叔同适周。又据《左传》，孟僖子将死，命孟懿子与南宫敬叔从孔子学礼（昭·七年）。孟僖子死于昭公二十四年二月。清人阎若璩因《礼记·曾子问》孔子曰：“昔吾从老聃助葬于巷党，及堩，日有食之。”遂推算昭公二十四年，夏五月，乙未朔，巳时，日食，恰入食限。阎氏因断定孔子适周见老子在昭公二十四年，当孔子三十四岁（《四书释地续》）。这话很像可信，但还有可疑之处：一则曾子问是否可信；二则南宫敬叔死了父亲，不到三个月，是否可同孔子适周；三则曾子问所说日食，即便可信，难保不是昭公三十一年的日食。但无论如何，孔子适周，总在他三十四岁以后，当西历纪元前五一八年以后。大概孔子见老子在三十四岁（西历前五一八年，日食）。与四十一岁（定五年，西历前五一一年，日食）。之间。老子比孔子至多不过大二十岁，老子当生于周灵王初年，当西历前五七〇年左右。

老子死时，不知在于何时。《庄子·养生主篇》明记老聃之死。《庄子》这一段文字决非后人所能假造的，可见古人并无老子“入关仙去”，“莫知所终”的神话，《史记》中老子活了“百有六十余岁”、“二百余岁”的话，大概也是后人加入的。老子即享高寿，至多不过活了九十多岁罢了。

上文说老子“名耳，字聃，姓李氏”，何以又称老子呢？依我看来，那些“生而皓首，故称老子”的话，固不足信（此出《神仙传》，谢无量《中国哲学史》用之）；“以其年老，故号其书为老子”（《高士传》）也不足信。我以为“老子”之称，大概不

出两种解说：

（一）“老”或是字。《春秋》时人往往把“字”用在“名”的前面，例如，叔梁（字）纥（名），孔父（字）嘉（名），正（字）考父（名），孟明（字）视（名），孟施（字）舍（名），皆是。《左传》文十一年襄十年，《正义》都说：“古人连言名字者，皆先字后名。”或者老子本名聃，字耳，一字老（老训寿考，古多用为名字者，如《檀弓》晋有张老，《楚语》楚有史老）。古人名字同举，先说字而后说名，故战国时的书皆称老聃（王念孙《春秋名字解诂》及《读书杂志》俱依《索隐》说，据《说文》：“聃，耳曼也”。《释名》耳字聃之意。今按朱骏声《说文通训定声》聃字下引汉《老子铭》云：“聃然，老旄之貌也”。又《礼记·曾子问》注：“老聃，古寿考者之号也”。是聃亦有寿考之意，故名聃，字老。非必因其寿考而后称之也）。此与人称叔梁纥、正考父，都不举其姓氏，正同一例。又古人的“字”下可加“子”字、“父”字等字，例如，孔子弟子冉求字有，可称“有子”（哀十一年《左传》），故后人又称“老子”。这是一种说法。

（二）“老”或是姓。古代有氏姓的区别。寻常的小百姓，各依所从来为姓，故称“百姓”、“万姓”。贵族于姓之外，还有氏，如以国为氏，以官为氏之类。老子虽不曾做大官，或者源出于大族，故姓老而氏李，后人不懂古代氏族制度，把氏姓两事混作一事，故说“姓某氏”，其实这三字是错的。老子姓老，故人称老聃，也称老子。这也可备一说。这两种解说，都可通，但我们现今没有凭据，不能必定那一说是的。

二、老子考　今所传老子的书分上下两篇，共八十一章。这书原本是一种杂记体的书，没有结构组织。今本所分篇章，决非原本所有。其中，有许多极无道理的分断（如二十章首句“绝学无忧”当属十九章之末，与“见素抱朴，少私寡欲”两句为同等

的排句)。读者当删去某章某章等字，合成不分章的书，然后自己去寻一个段落分断出来（元人吴澄作《道德真经注》，合八十一章为六十八章。中如合十七、十八、十九为一章，三十、三十一为一章，六十三、六十四为一章，六十七、六十八、六十九为一章，皆极有理，远胜河上公本)。又此书中有许多重复的话，和许多无理插入的话，大概不免有后人妄加妄改的所在。今日最通行的刻本，有世德堂的河上公章句本，华亭张氏的王弼注本，读者须参看王念孙、俞樾、孙诒让诸家校语。（章太炎极推崇《韩非子·解老》、《喻老》两篇。其实这两篇所说，虽偶有好的，大半多浅陋之言，如解“攘臂而仍之”，“生之徒十有三”，“带利剑”等句，皆极无道理。但这两篇所据《老子》像是古本，可供我们校勘参考。)

三、革命家之老子 上篇说老子以前的时势，和那种时势所发生的思潮。老子亲见那种时势，又受了那些思潮的影响，故他的思想，完全是那个时代的产儿，完全是那个时代的反动。看他对于当时政治的评判道：

> 民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。
>
> 民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者吾得执而杀之，孰敢？
>
> 天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。
>
> 天之道损有余而补不足。人之道则不然：损不足以奉有余。

这四段都是很激烈的议论。读者试把《伐檀》、《硕鼠》两篇诗记在心里，便知老子所说"人之道损不足以奉有余"和"民之饥，以其上食税之多，是以饥"的话，乃是当时社会的实在情形。更回想《苕之华》诗"知我如此，不如无生"的话，便知老子所说"民不畏死"，"民之轻死，以其求生之厚，是以轻死"的话，也是当时的实在情形。人谁不求生？到了"知我如此，不如无生"的时候，束手安分也是死，造反作乱也是死，自然轻死，自然不畏死了。

还有老子反对有为的政治，主张无为无事的政治，也是当时政治的反动。凡是主张无为的政治哲学，都是干涉政策的反动。因为政府用干涉政策，却又没干涉的本领，越干涉越弄糟了，故挑起一种反动，主张放任无为。欧洲十八世纪的经济学者政治学者，多主张放任主义，正为当时的政府实在太腐败无能，不配干涉人民的活动。老子的无为主义，依我看来，也是因为当时的政府不配有为，偏要有为；不配干涉，偏要干涉，所以弄得"天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；法令滋彰，盗贼多有"。上篇所引《瞻卬》诗说的："人有土田，汝反有之；人有民人，汝覆夺之；此宜无罪，汝反收之；彼宜有罪，汝覆说之。"那种虐政的效果，可使百姓人人有"匪鹑匪鸢，翰飞戾天；匪鳣匪鲔，潜逃于渊"的感想。（老子尤恨当时的兵祸连年，故书中屡攻击武力政策。如"师之所处，荆棘生焉，大军之后必有凶年"，"兵者不祥之器"，"天下无道，戎马生于郊"皆是。）故老子说："民之难治，以其上之有为，是以难治。"

老子对于那种时势，发生激烈的反响，创为一种革命的政治哲学。他说：

大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。

所以他主张：

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有！

这是极端的破坏主义。他对于国家政治，便主张极端的放任。他说：

治大国若烹小鲜。(河上公注，烹小鱼不去肠，不去鳞，不敢挠，恐其糜也。)

又说：

我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。其政闷闷，其民醇醇；其政察察，其民缺缺。

又说：

太上，下知有之。其次，亲而誉之。其次，畏之。其次，侮之。信不足，焉有不信（焉，乃也)。犹兮其贵言(贵言，不轻易其言也。所谓“行不言之教”是也)，功成事遂，百姓皆谓我自然。

老子理想中的政治，是极端的放任无为，要使功成事遂，百姓还以为全是自然应该如此，不说是君主之功。故“太上，下知有之”，是说政府完全放任无为，百姓的心里只觉得有个政府的存在罢了；实际上是“天高皇帝远”，有政府和无政府一样。“下知有之”，《永乐大典》本及吴澄本，皆作“不知有之”；日本本作“下不知有之”，说此意更进一层，更明显了。

我述老子的哲学，先说他的政治学说。我的意思要人知道哲学思想不是悬空发生的。有些人说，哲学起于人类惊疑之念，以为人类目睹宇宙间万物的变化生灭，惊叹疑怪，要想寻出一个满意的解释，故产生哲学。这话未必尽然。人类的惊疑心可以产生迷信与宗教，但未必能产生哲学。人类见日月运行，雷电风雨，自然生惊疑心。但他一转念，便说日有日神，月有月神；雷有雷公，电有电母；天有天帝，病有病魔；于是他的惊疑心，便有了满意的解释，用不着哲学思想了。即如希腊古代的宇宙论，又何尝是惊疑的结果？那时代欧、亚、非三洲古国，如埃及、巴比仑、犹太等国的宗教观念和科学思想，与希腊古代的神话宗教相接触，自然起一番冲突，故发生“宇宙万物的本源究竟是什么”的问题。并不是泰尔史（Thales）的惊奇心忽然劈空提出这个哲学问题的。在中国的一方面，最初的哲学思想，全是当时社会政治的现状所唤起的反动。社会的阶级秩序已破坏混乱了，政治的组织不但不能救补维持，并且呈现同样的腐败纷乱。当时的有心人，目睹这种现状，要想寻一个补救的方法，于是有老子的政治思想。但是老子若单有一种革命的政治学说，也还算不得根本上的解决，也还算不得哲学。老子观察政治社会的状态，从根本上着想，要求一个根

本的解决，遂为中国哲学的始祖，他的政治上的主张，也只是他的根本观念的应用。如今说他的根本观念是什么。

四、老子论天道 老子哲学的根本观念是他的天道观念。老子以前的天道观念，都把天看作一个有意志，有知识，能喜能怒，能作威作福的主宰。试看《诗经》中说“有命自天，命此文王”（《大明》）；有屡说“帝谓文王”（《皇矣》），是天有意志。“天监在下”，“上帝临汝”（《大明》），“皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫”（《皇矣》），是天有知识。“有皇上帝，伊谁云憎？”（《正月》）“敬天之怒，无敢戏豫；敬天之渝，无敢驰驱”（《板》），是天能喜怒。“昊天不佣，降此鞠凶；昊天不惠，降此大戾”（《节南山》）；“天降丧乱，降此蟊贼”（《桑柔》）；“天降丧乱，饥馑荐臻”（《云汉》），是天能作威作福。老子生在那种纷争大乱的时代，眼见杀人、破家、灭国等等惨祸，以为若有一个有意志知觉的天帝，决不致有这种惨祸。万物相争相杀，人类相争相杀，便是天道无知的证据。故老子说：

> 天地不仁，以万物为刍狗。

这仁字有两种说法：第一，仁是慈爱的意思。这是最明白的解说。王弼说：“地不为兽生刍而兽食刍，不为人生狗而人食狗。无为于万物，而万物各适其所用。”这是把不仁作无有恩意解。第二，仁即是“人”的意思。《中庸》说：“仁者，人也。”《孟子》说：“仁也者，人也。”刘熙《释名》说：“人，仁也；仁，生物也。”不仁便是说不是人，不和人同类。古代把天看作有意志、有知识、能喜怒的主宰，是把天看作人同

类，这叫做天人同类说（Anthropomorphism）。老子的“天地不仁”说，似乎也含有天地不与人同性的意思。人性之中，以慈爱为最普通，故说天地不与人同类，即是说天地无有恩意。老子这一个观念，打破古代天人同类的谬说，立下后来自然哲学的基础。

打破古代的天人同类说，是老子的天道观念的消极一方面。再看他的积极的天道论：

> 有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。

老子的最大功劳，在于超出天地万物之外，别假设一个“道”。这个道的性质，是无声、无形；有单独不变的存在，又周行天地万物之中；生于天地万物之先，又却是天地万物的本源。这个道的作用，是：

> 大道泛兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。

道的作用，并不是有意志的作用，只是一个“自然”。自是自己，然是如此，“自然”只是自己如此（谢著《中国哲学史》云：“自然者，究极之谓也”不成话）。老子说：

> 道常无为而无不为。

道的作用，只是万物自己的作用，故说“通常无为”。但万物所以能成万物，又只是一个道，故说“而无不为”。

五、论无 老子是最先发现“道”的人。这个“道”本是一个抽象的观念，太微妙了，不容易说得明白。老子又从具体的方面着想，于是想到一个“无”字，觉得这个“无”的性质、作用，处处和这个“道”最相象。老子说：

> 三十辐，共一毂，当其无，有车之用。埏埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

无即是虚空。上文所举的三个例，一是那车轮中央的空洞，二是器皿的空处，三是窗洞门洞和房屋里的空处。车轮若无中间的圆洞，便不能转动；器皿若无空处，便不能装物事；门户若没有空洞，便不能出入；房屋里若没有空处，便不能容人。这个大虚空，无形、无声；整个的不可分断，却又无所不在；一切万有若没有他，便没有用处。这几项性质，正合上文所说“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”的形容。所以老子所说的“无”与“道”简直是一样的。所以他既说：

> 道生一，一生二，二生三，三生万物。

一方面又说：

> 天地万物生于有，有生于无。

道与无同是万物的母，可见道即是无，无即是道。大概哲学观念初起的时代，名词不完备，故说理不能周密。试看老子说“吾无以名之”，“强名之”，可见他用名词的困难。他提出了一个“道”的观念，当此名词不完备的时代，形容不出这个“道”究竟是怎样一个物事，故用那空空洞洞的虚空，来说那无为而无不为的道。却不知道“无”是对于有的名词，所指的是那无形体的空间，如何可以代表那无为而无不为的“道”？只因为老子把道与无看作一物，故他的哲学都受这个观念的影响（庄子便不如此。老、庄的根本区别在此）。

老子说：“天地万物生于有，有生于无。”且看他怎样说这无中生有的道理。老子说：

> 视之不见名曰夷。听之不闻名曰希。搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。

又说：

> 道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。

这也可见老子寻相当名词的困难。老子既说道是“无”，这里又说道不是“无”。乃是“有”与“无”之间的一种情境，虽然看不见，听不着，摸不到，但不是完全没有形状的。不过我

们不能形容他，又叫不出他的名称，只得说他是“无物”；只好称他做“无状之状，无物之象”；只好称他做“恍惚”。这个“恍惚”，先是“无状之状，无物之象”，故说“惚兮恍兮，其中有象”。后来忽从无物之象变为有物，故说“恍兮惚兮，其中有物”。这便是“天地万物生于有，有生于无”的历史（论象字参看下文第四篇第三章）。

六、名与无名 中国古代哲学的一个重要问题，就是名实之争。老子是最初提出这个问题的人。他说：

> 惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅（王弼本原作说。今刊本作阅，乃后人所改）众甫。吾何以知众甫之然（王本今作状，原本似作然。）哉？以此。

这一段论名的原起与名的功用。即有了法象，然后有物。有物之后，于是发生知识的问题。人所以能知物，只为每物有一些精纯的物德，最足代表那物的本性，（《说文》：“精，择也。”择其特异之物德，故谓之精。真字古训诚，训天，训身，能代表此物的特性，故谓之真。）即所谓“其中有精，其精甚真，其中有信”。这些物德，如雪的寒与白，如人的形体官能，都是极可靠的知识上的信物。故说“其中有信”（《说文》“信，诚也。”又古谓符节为信）。这些信物都包括在那物的“名”里面。如说“人”便可代表人的一切表德；说“雪”，便可代表雪的一切德性。个体的事物尽管生死存灭，那事物的类名，却永远存在。人生人死，而“人”名常在；雪落雪消，而“雪”名永存。故说“自古及今，其名不去，以阅众甫”。众甫即是万物。又说：“吾何

以知众甫之然哉？以此”。此字指“名”。我们所以能知万物，多靠名的作用。

老子虽深知名的用处，但他又极力崇拜“无名”。名是知识的利器，老子是主张绝圣弃智的，故主张废名。他说：

> 道可道，非常道（俞樾说常通尚；尚，上也）。名可名，非常名。无名，天地之始。有名，万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。（常无常有，作一顿。旧读两欲字为顿，乃是错的。）

老子以为万有生于无，故把无看得比有重。上文所说万物未生时，是一种“绳绳不可名”的混沌状态。故说“无名，天地之始。”后来有象有信，然后可立名字，故说“有名，万物之母”。因为无名先于有名，故说可道的道，不是上道；可名的名，不是上名。老子又常说“无名之朴”的好处。无名之朴，即是那个绳绳不可名的混沌状态。老子说：

> 道常（常，尚也）无名朴（五字为句。朴字旧连下读，似乎错了）。虽小，天下不敢臣。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合以降甘露（此八字既失韵，又不合老子哲学。疑系后人加入的话）。民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦将知之（王弼今本之作止。下句同。今依河上公本改正。之、止古文相似，易误）。知之所以不治。（王弼本所作可，治字各本皆作殆。适按，王弼注云：“始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。过此以往，将争锥刀之末，故曰名亦既有，夫亦将知止也。遂任名以号物，则失治之母也。故知止所以不殆也。”细看此注，可见王弼原本作“夫亦将知之，知之所以不治”；

若作知止，则注中所引叔向谏子产的话，全无意思。注中又说“任名则失治之母”，可证殆本作治。注末殆字同。后世妄人因下文四十四章有“知止不殆”的话，遂把此章也改成“知止可以不殆”。又乱改王注知之为知止，所以不治为所以不殆，却忘了“失治之母”的治字，可以作证。不但注语，全文可作铁证也。)

这是说最高的道是那无名朴。后来制有名字（王弼训始制为“朴散始为官长之时”，似乎太深了一层)，知识遂渐渐发达，民智日多，作伪行恶的本领也更大了。大乱的根源，即在于此。老子说：

古之为治者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼。不以智治国，国之福。

“民之难治，以其智多”，即是上文“夫亦将知之，知之所以不治”的注脚。

老子何以如此反对知识呢？大概他推想当时社会国家种种罪恶的根源，都由于多欲。文明程度越高，知识越复杂，情欲也越发展。他说：

五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。

这是攻击我们现在所谓文明文化。他又说：

天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善

> 已。故有无相生，难易相成；长短相较，高下相倾；音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教。……不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见（读现）可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨：常使民无知无欲。

这一段是老子政治哲学的根据。老子以为一切善恶、美丑、贤不肖，都是对待的名词。正如长短、高下、前后等等。无长便无短，无前便无后，无美便无丑，无善便无恶，无贤便无不肖。故人知美是美的，便有丑的了；知善是善的，便有恶的了；知贤是贤的，便有不肖的了。平常那些赏善罚恶，尊贤去不肖，都不是根本的解决。根本的救济方法，须把善恶美丑贤不肖一切对待的名词都消灭了，复归于无名之朴的混沌时代，须要常使民无知无欲。无知，自然无欲了。无欲，自然没有一切罪恶了。前面所引的“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”，和“绝圣弃智，绝仁弃义，绝巧弃利”，也都是这个道理。他又说：

> 道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作（欲是名词，谓情欲也），吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定。

老子所处的时势，正是“化而欲作”之时。故他要用无名之朴来镇压。所以他理想中的至治之国，是一种

> 小国寡民，使有什伯人之器而不用（什是十倍，伯是百

> 倍。文明进步，用机械之力代人工。一车可载千斤，一船可装几千人。这多是什伯人之器。下文所说“虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之”正释这一句)。使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡狗之声相闻，民至老死不相往来。

这是“无名”一个观念的实际应用。这种学说，要想把一切交通的利器，守卫的甲兵，代人工的机械，行远传久的文字，……等等制度文物，全行毁除。要使人类依旧回到那无知无欲老死不相往来的乌托邦。

七、无为　本篇第三节说老子对于社会政治有两种学说：一是毁坏一切文物制度；一是主张极端放任无为的政策。第一说的根据，上节已说过。如今且说他的无为主义。他把天道看作“无为而无不为”，以为天地万物，都有一个独立而不变，周行而不殆的道理，用不着什么神道作主宰，更用不着人力去造作安排。老子的“天道”，就是西洋哲学的自然法（Law of Nature 或译“性法”非)。日月星的运行，动植物的生老死，都有自然法的支配适合。凡深信自然法绝对有效的人，往往容易走到极端的放任主义。如十八世纪的英法经济学者，又如斯宾塞(Herbert Spencer) 的政治学说，都以为既有了“无为而无不为”的天道，何必要政府来干涉人民的举动？老子也是如此。他说：

> 天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，绰然而善谋。天网恢恢，疏而不失。

这是说“自然法”的森严。又说：

> 常有司杀者杀。夫代司杀者杀，是谓代大匠斲。夫代大匠斲者，希有不伤其手者矣。

这个“司杀者”，便是天，便是天道。违背了天道，扰乱了自然的秩序，自有“天然法”来处置他，不用社会和政府的干涉。若用人力去赏善罚恶，便是替天行道，便是“代司杀者杀”。这种代刽子手杀人的事，正如替大匠斲木头，不但无益于事，并且往往闹出乱子来。所以说：“民之难治，以其上之有为，是以难治。”所以又说：“天下多忌讳而民弥贫，……法令滋彰，盗贼多有。”所以他主张一切放任，一切无为。“损之又损，以至于无为，无为而无不为。”

八、人生哲学　老子的人生哲学（旧称伦理学，殊未当）和他的政治哲学相同，也只是要人无知无欲。详细的节目是“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”。他说：

> 众人熙熙，如享太牢，如登春台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。儽儽兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飂兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人而贵食母。

别人都想要昭昭察察的知识，他却要那昏昏闷闷的愚人之心。此段所说的“贵食母”，即是前所引的“虚其心，实其腹”。老子别处又说“圣人为腹不为目”也是此意。老子只要人肚子吃

得饱饱的，做一个无思无虑的愚人；不愿人做有学问知识的文明人。这种观念，也是时势的反动。《隰有苌楚》的诗人说：

隰有苌楚，猗傩其枝。夭之沃沃，乐子之无知！

老子的意思，正与此相同。知识愈高，欲望愈难满足，又眼见许多不合意的事，心生无限烦恼，倒不如无知的草木，无思虑的初民，反可以混混沌沌，自寻乐趣。老子常劝人知足。他说：

知足不辱，知止不殆，可以长久。……罪莫大于可欲（孙诒让按，《韩诗外传》引可欲作多欲），祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足常足矣。

但是知足不是容易做到的。知识越开，越不能知足。故若要知足，除非毁除一切知识。

老子的人生哲学，还有一个重要观念，叫做“不争主义”。他说：

江海所以能为百谷王者，以善下之，故能为百谷王。……以其不争，故天下莫能与之争。

曲则全，枉则直，洼则盈。……夫唯不争，故天下莫与之争。

上善若水，水利万物而不争。处众人之所恶，故几于道。

天下柔弱莫过于水，而攻坚强者莫之能胜。其无以易

之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。

这种学说，也是时势的反动。那个时代是一个兵祸连年的时代。小国不能自保，大国又争霸权不肯相下。老子生于这个时代，深知武力的竞争，以暴御暴，只有更烈，决没有止境。只有消极的软功夫，可以抵抗强暴。狂风吹不断柳丝，齿落而舌长存，又如，最柔弱的水可以冲开山石，凿成江河。人类交际，也是如此，汤之于葛，太王之于狄人，都是用柔道取胜。楚庄王不能奈何那肉袒出迎的郑伯，也是这个道理。老子时的小国，如宋，如郑，处列强之间，全靠柔道取胜。故老子提出这个不争主义，要人知道柔弱能胜刚强；要人知道“夫唯不争，故天下莫与之争”。他教人莫要“为天下先”，又教人“报怨以德”。他要小国下大国，大国下小国。他说暂时吃亏忍辱，并不害事。要知“物或损之而益，或益之而损。……强梁者不得其死”。这句话含有他的天道观念。他深信“自然法”的“天网恢恢，疏而不失”，故一切听其自然。物或损之而益，或益之而损，都是天道之自然。宇宙之间，自有“司杀者杀”，故强梁的总不得好死。我们尽可逆来顺受，且看天道的自然因果罢。

第四篇

孔　子

第一章 孔子略传

孔丘,字仲尼,鲁国人。生于周灵王二十一年(西历纪元前五五一),死于周敬王四十一年(西历纪元前四七九)。他一生的行事,大概中国人也都知道,不消一一的叙述了。他曾见过老子,大概此事在孔子三十四岁之后(说详上章)。

孔子本是一个重实行的政治家。他曾做过鲁国的司空,又做过司寇。鲁定公十年,孔子以司寇的资格,做定公的傧相,和齐侯会于夹谷,很替鲁国争得些面子。后来因为他的政策不行,所以把官丢了,去周游列国。他在国外游了十三年,也不曾遇有行道的机会。到了六十八岁回到鲁国,专做著述的事业。孔子晚年最喜《周易》,那时的《周易》不过是六十四条卦辞,和三百八十四条爻辞。孔子把他的心得,

做成了六十四条卦象传，三百八十四条爻象传，六十四条彖辞。后人又把他的杂说纂缉成书，便是《系辞传》、《文言》。这两种之中，已有许多话是后人胡乱加入的，如《文言》中论四德的一段。此外，还有《杂卦》、《序卦》、《说卦》，更靠不住了。孔子还作了一部《春秋》。孔子自己说他是“述而不作”的。就是《易经》的诸传，也是根据原有的《周易》作的，就是《春秋》也是根据鲁国的“史记”作的。

此外还有许多书，名为是孔子作的，其实都是后人依托的，例如，一部《孝经》，称孔子为“仲尼”，称曾参为“曾子”，又夹许多“诗云”、“子曰”，可见决不是孔子做的。《孝经·钩命诀》说的“吾志在《春秋》，行在《孝经》”的话，也是汉人假造的诳语，决不可信。

一部《论语》虽不是孔子做的，却极可靠，极有用。这书大概是孔门弟子的弟子们所记孔子及孔门诸子的谈话议论。研究孔子学说的人，须用这本和《易传》、《春秋》两书参考互证，此外便不可全信了。

孔子本有志于政治改良，所以他说：

> 苟有用我者，期月而已可也。三年有成。

又说：

> 如有用我者，吾其为东周乎。

后来他见时势不合，没有政治改良的机会。所以专心教育，要想从教育上收效。他深信教育功效最大，所以说“有教无类”，又说“性相近也，习相远也”。《史记》说他的弟子有三千之

多。这话虽不知真假，但是他教学几十年，周游几十国，他的弟子定必不少。

孔子的性情德行，是不用细述的了。我且引他自己说自己的话：

> 饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。

这话虽不大像“食不厌精，脍不厌细”，“席不正不坐”，“割不正不食”的人的口气，却很可因以想见孔子的为人。他又说他自己道：

> 其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。

这是何等精神！《论语》说：

> 子路宿于石门，晨门曰：“奚自？”子路曰：“自孔氏。”曰：“是知其不可而为之者欤？”

“知其不可而为之”七个字，写出一个孳孳恳恳终身不倦的志士。

第二章　孔子的时代

孟子说孔子的时代，是

> 邪说暴行有作：臣弑其君者有之，子弑其父者有之。

这个时代既叫做邪说暴行的时代，且看是些什么样的邪说暴行。

第一，“暴行”就是孟子所说的“臣弑其君，子弑其父”了。《春秋》二百四十年中，共有弑君三十六次。内中有许多是子弑父的，如楚太子商臣之类。此外，还有贵族世卿专权窃国，如齐之田氏，晋之六卿，鲁之三家。还有种种丑行，如鲁之文姜，陈之夏姬，卫之南子、弥子瑕，怪不得那时的隐君子要说：

滔滔者，天下皆是也，而谁与易之？

第二，“邪说”一层，孟子却不曾细述。我如今且把那时代的“邪说”略举几条。

（一）老子 老子的学说，在当时真可以算得“大逆不道”的“邪说”了。你看他说“民之饥，以其上食税之多”，又说“圣人不仁”，又说“民不畏死，奈何以死畏之？”又说“绝仁弃义，民复孝慈；绝圣去知，民利百倍”。这都是最激烈的破坏派的理想（详见上篇）。

（二）少正卯 孔子作司寇，七日便杀了一个“乱政大夫少正卯”。有人问他为什么把少正卯杀了。孔子数了他的三大罪：

一、其居处足以撮徒成党。
二、其谈说足以饰邪荧众。
三、其强御足以反是独立。

这三件罪名，译成今文，便是“聚众结社，鼓吹邪说，淆乱是非”。

（三）邓析 孔子同时思想界的革命家，除了老子，便该算邓析。邓析是郑国人，和子产、孔子同时。《左传》鲁定公九年（西历前五〇一），“郑驷颛杀邓析而用其竹刑”。那时子产已死了二十一年（子产死于昭公二十年，西历前五二二），《吕氏春秋》和《列子》都说邓析是子产杀的，这话恐怕不确。第一，因为子产是极不愿意压制言论自由的。《左传》说：

> 郑人游于乡校以论执政。然明谓子产曰："毁乡校，何如?"子产曰："何为? 夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之。其所恶者，吾则改之。是吾师也。若之何毁之?"

可见子产决不是杀邓析的人。第二，子产铸刑书，在西历前五三六年。驷颛用竹刑，在西历前五〇一年。两件事相差三十余年。可见子产铸的是"金刑"，驷颛用的是"竹刑"，决不是一件事(金刑还是极笨的刑鼎，竹刑是可以传写流通的刑书。)。

邓析的书都散失了。如今所传的《邓析子》，乃是后人假造的。我看一部《邓析子》，只有开端几句或是邓析的话。那几句是：

> 天于人无厚也。君于民无厚也。……何以言之? 天不能屏悖厉之气，全夭折之人，使为善之民必寿，此于民无厚也。凡民有穿窬为盗者，有诈伪相迷者，此皆生于不足，起于贫穷。而君必欲执法诛之，此于民无厚也。……

这话和老子"天地不仁"的话相同，也含有激烈的政治思想。

《列子》书说："邓析操两可之说，设无穷之辞。"《吕氏春秋》说：

> 邓析……与民之有狱者约，大狱一衣，小狱襦袴。民之献衣襦袴而学讼者，不可胜数。以非为是，以是为非，是非无度，而可与不可日变。所欲胜因胜，所欲罪因罪。

又说：

郑国多相县以书者（这就是出报纸的起点）。子产令无县书，邓析致之。子产令无致书，邓析倚之（县书是把议论张挂在一处叫人观看，致书是送上门去看，倚书是混在他物里夹带去看）。令无穷而邓析应之亦无穷矣。

又说：

洧水甚大，郑之富人有溺者。人得其死者，富人请赎之。其人求金甚多，以告邓析。邓析曰："安之。人必莫之卖矣。"得死者患之，以告邓析。邓析又答之曰："安之。此必无所更买矣。"

这种人物简直同希腊古代的"哲人"（Sophists）一般。希腊的"哲人"所说的都有老子那样激烈，所行的也往往有少正卯、邓析那种遭忌的行为。希腊的守旧派，如苏格拉底、柏拉图之流，对于那些"哲人"，非常痛恨。中国古代的守旧派，如孔子之流，对于这种"邪说"自然也非常痛恨。所以孔子做司寇便杀少正卯。孔子说：

放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。

又说：

恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。

他又说：

> 天下有道，则庶人不议。

要懂得孔子的学说，必须先懂得孔子的时代，是一个“邪说横行，处士横议”的时代。这个时代的情形既是如此“无道”，自然总有许多“有心人”对于这种时势生出种种的反动。如今看来，那时代的反动大约有三种：

第一，极端的破坏派　老子的学说，便是这一派，邓析的反对政府，也属于这一派。

第二，极端的厌世派　还有些人看见时势那样腐败，便灰心绝望，隐世埋名，宁愿做极下等的生活，不肯干预世事。这一派人，在孔子的时代，也就不少。所以孔子说：

> 贤者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。……作者七人矣。

那《论语》上所记“晨门”、“荷蒉”、“丈人”、“长沮、桀溺”都是这一派。接舆说：

> 凤兮！凤兮！何德之衰！已而！已而！今之从政者殆而！

桀溺对子路说：

> 滔滔者，天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？

第三，积极的救世派 孔子对于以上两派，都不赞成。他对于那几个辟世的隐者，虽很原谅他们的志趣，终不赞成他们的行为。所以他批评伯夷、叔齐……柳下惠、少连诸人的行为，道：

> 我则异于是，无可无不可。

又他听了长沮、桀溺的话，便觉得大失所望，因说道：

> 鸟兽不可与同群。吾非斯人之徒与，而谁与？天下有道，丘不与易也。

正为“天下无道”，所以他才去栖栖皇皇的奔走，要想把无道变成有道。懂得这一层，方才可懂得孔子的学说。

第三章　易

孔子生在这个“邪说暴行”的时代，要想变无道为有道，却从何处下手呢？他说：

> 臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故。其所由来者渐矣，由辨之不早辨也。《易》曰：“履霜坚冰至”，盖言顺也。
>
> ——《易·文言》

社会国家的变化，都不是“一朝一夕之故”，都是渐渐变成的。如今要改良社会国家，不是“头痛医头，脚痛医脚”的工夫所能办到的，必须从根本上下手。孔子学说的一切根本，依我看来，都在一部《易经》。我且先讲《易经》的哲学。

《易经》这一部书，古今来多少学者做了几屋子的书，也还讲不明白。我讲《易经》和前人不同。我以为从前一切河图、洛书、谶纬术数、先天太极，……种种议论，都是谬说。如今若要懂得《易》的真意，须先把这些谬说扫除干净。

我讲《易》，以为一部《易经》，只有三个基本观念：(一)易，(二)象，(三)辞。

第一，易 易便是变易的易。天地万物都不是一成不变的，都是时时刻刻在那里变化的。孔子有一天在一条小河上，看那滚滚不绝的河水，不觉叹了一口气说道：

> 逝者如斯夫！不舍昼夜！

“逝者”便是“过去种种。”(程子说：“此道体也。天运而不已，日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而无穷，皆与道为体，运乎昼夜，未尝已也。”朱子说：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停。”此两说大旨都不错。)天地万物，都像这滔滔河水，才到了现在，便早又成了过去，这便是“易”字的意义。

一部《易》讲“易”的状态，以为天地万物的变化，都起于一个动字。何以会有“动”呢？这都因为天地之间，本有两种原力：一种是刚性的，叫做“阳”；一种是柔性的，叫做“阴”。这刚柔两种原力，互相冲突，互相推挤，于是生出种种运动，种种变化。所以说：“刚柔相推而生变化。”又说：“一阴一阳之谓道。”孔子大概受了老子的影响，故他说万物变化完全是自然的、唯物的，不是唯神的(孔子受老子的影响，最明显的证据，如《论语》极推崇“无为而治”又如“或曰，以德报怨”亦是老子的学说)。

在《易经》里，阳与阴两种原力，用“— - -”两种符号作代表。《易·系辞传》说：

> 是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。

这是代表万物由极简易的变为极繁杂的公式。此处所说“太极”并不是宋儒说的“太极图”。《说文》说：“极，栋也。”极便是屋顶上的横梁，在《易经》上便是一画的“—”，“仪，匹也。”两仪便是那一对“—”、“- -”。四象便是“⚌⚍⚎⚏”。由八卦变为六十四卦，便可代表种种的“天下之至赜”和“天下之至动”，却又都从一条小小的横画上生出来。这便是“变化由简而繁”的明例了。

《易经》常把乾坤（“—”“- -”）代表“易”、“简”。有了极易极简的，才有极繁赜的。所以说：“乾坤其易之门耶。”又说：“易简而天下之理得矣。”

万物变化，既然都从极简易的原起渐渐变出来，若能知道那简易的远因，便可以推知后来那些复杂的后果，所以《易·系辞传》说：

> 德行恒易以知险，……德行恒简以知阻。

因为如此，所以能“彰往而察来”，所以能“温故而知新”。《论语》上子张问十世以后的事可能前知吗？孔子说，不但十世，百世亦可推知。这都因孔子深信万物变化都是由简而繁，成一条前后不断的直线，所以能由前段推知后段，由前因推到

后果。

这便是《易经》的第一个基本观念。

第二，象　《系辞传》说："易也者，象也。"这五个字是一部《易》的关键。这是说一切变迁进化，都只是一个"象"的作用。要知此话怎讲，须先问这"象"字作何解。《系辞传》说："象也者，像也"（像字是后人所改。古无像字。孟京虞、董姚皆作象，可证）。《韩非子》说："人希见生象也，而案其图以想其生。故诸人之所以意想者，皆谓之象。"（《解老篇》）我以为《韩非子》这种说法似乎太牵强了。"象"字古代大概用"相"字。《说文》："相，省视也。从目从木。"目视物，得物的形象，故相训省视。从此引申，遂把所省视的"对象"也叫做"相"（如《诗·棫朴》"金玉其相"之相）。后来相人术的"相"字，还是此义。"相"字既成专门名词，故普通的形相，遂借用同音的"象"字（如僖十五年《左传》，"物生而后有象"）。引申为象效之意。凡象效之事，与所仿效的原本，都叫做"象"。这一个弯可转得深了。本来是"物生而后有象"，象是仿本，物是原本。到了后来把所仿效的原本叫做象，如画工画虎，所用作模型的虎也是"象"（亦称法象），便是把原本叫作"象"了。例如《老子》说：

> 道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。

有人根据王弼注，以为原本当是"恍兮惚兮，其中有物"二句在先，"惚兮恍兮，其中有象"二句应在后。这是"物生而后有象"的说法。却不知道老子偏要说"象生而后有物"。他前

文曾说“无物之象”可以作证。老子的意思大概以为先有一种“无物之象”，后来从这些法象上渐渐生出万物来。故先说“其中有象”，后说“其中有物”。但这个学说，老子的书里不曾有详细的发挥。孔子接着这个意思，也主张“象生而后有物”。象是原本的模型，物是仿效这模型而成的。《系辞传》说：

> 在天成象，在地成形，变化见矣。

这和老子先说“有象”，后说“有物”，同一意思。“易也者，象也；象也者，像也。”正是说易（变化）的道理只是一个象效的作用。先有一种法象，然后有仿效这法象而成的物类。

以上说《易经》的象字是法象之意（法象即是模范。）。孔子以为人类历史上种种文物制度的起源都由于象，都起于仿效种种法象。这些法象，大约可分两种：一种是天然界的种种“现象”（如云，“天垂象，见吉凶，圣人则之”）；一种是物象所引起的“意象”，又名“观念”。《系辞传》说：

> 古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。
>
> 作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。(☲☲)
>
> 庖牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，……盖取诸益。(☴☳)。
>
> 日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑(☲☳)。
>
> 神农氏没，黄帝尧舜氏作，……垂衣裳而天下治，盖

取诸乾坤。

刳木为舟，剡木为楫，……盖取诸涣（☴☵）。

服牛乘马，引重致远，……盖取诸随（☱☳）。

重门击柝，以待暴客，……盖取诸豫（☳☷）。

断木为杵，掘地为臼，……盖取诸小过（☳☶）。

弦木为弧，剡木为矢，……盖取诸睽（☲☱）。

上古穴居而野处。后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。（☳☰）。

古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺椁，盖取诸大过（☱☴）。

上古结绳而治。后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。（☱☰）。

这一大段说的有两种象：第一是先有天然界的种种“现象”，然后有庖牺氏观察这些“现象”，起了种种“意象”，都用卦来表出。这些符号，每个或代表一种“现象”，或代表一种“意象”。例如，☲是火，☵是水，是两种物象。☲☵是未济（失败），☵☲是既济（成功），是两种意象。

后来的圣人从这些物象意象上，又生出别的新意象来，例如，☴☵（涣）代表一个“风行水上”（或“木在水上”）的意象。后人从这意象上忽然想到一个“船”的意象，因此便造出船来。所以说：

刳木为舟，剡木为楫，……盖取诸涣。

又如，☳☶（小过）代表一个“上动下静”的意象。后人见了

这个观念，忽然想到一种上动下静的物事的意象，因此便造出杵臼来。所以说：

> 断木为杵，掘地为臼，……盖取诸小过。

又如，☱☴（大过）代表一个“泽灭木”的意象。后人见了这个意象，忽然发生两个意象：一是怕大水浸没了他的父母的葬地，若不封不树，便认不出来了；一是怕大水把那柴裹的死尸要浸烂了。因此便生出“棺椁”的意象来，造作棺椁，以免“泽灭木”的危险。所以说：

> 古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺椁，盖取诸大过。

又如，☱☰（夬）代表“泽上于天”，是一个大雨的的意象。后人见了，忽然生出一个普及博施的意象。因此又想起古代结绳的法子，既不能行远，又不能传后，于是便又生出一个普及博施的“书契”的意象。从这个观念上，才有书契文字的制度。所以说：

> 上古结绳而治。后世圣人易之以书契，……盖取诸夬。

以上所说古代器物制度的原起，未必件件都合着历史的事实。但是孔子对于“象”的根本学说，依我看来，是极明白无可疑的了。这个根本学说是人类种种的器物制度，都起于种种的

“意象”。

六十四章《象传》全是这个道理，例如，☶☵（蒙）是一个“山下出泉”的意象。山下出泉，是水的源头。后人见了，便生出一个“儿童教育”的意象。所以说：“蒙，君子以果行育德。”又如，☱☳（随）和☷☳（复），一个代表“雷在泽中”，一个代表“雷在地下”，都是收声蛰伏的雷。后人见了，因生出一个“休息”的意象。所以由“随”象上，生出夜晚休息的习惯；又造出用牛马引重致远以节省人力的制度。由“复”象上，也生出“七日来复”，“至日闭关，商旅不行，后不省方”的假期制度。又如，☰☴（姤）代表“天下有风”的意象，后人因此便想到“天下大行”的意象，于是造出“施命诰四方”的制度。又如，☴☷（观）代表“风行地上”和上文的“姤”象差不多。后人从这个意象上，便造出“省方观民设教”的制度。又如，☷☶（谦）代表“地中有山”，山在地下，是极卑下的意象。后人见了这个意象，便想到人事高下多寡的不均平。于是便发生一种“捊多益寡，称物平施”的观念。又如，☶☰（大畜）代表“天在山中”，山中看天，有如井底观天，是一个“识见鄙陋”的意象。后人因此便想到补救陋识的方法，所以说：“天在山中，大畜，君子以多识前言往行，以畜其德。”

以上所说，不过是随便乱举几卦作例。但是据这些例看来，已可见孔子的意思，不但说一切器物制度，都是起于种种意象，并且说一切人生道德礼俗也都是从种种意象上发生出来的。

因为“象”有如此重要，所以说：

易有圣人之道四焉，……以制器者尚其象。

形而上者谓之道,形而下者谓之器。化而裁之谓之变。推而行之谓之通。举而措之天下之民谓之事业。

又说：

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器。制而用之谓之法。利用出入民咸用之谓之神。

那种种开阖往来变化的“现象”，到了人的心目中，便成“意象”。这种种“意象”，有了有形体的仿本，便成种种“器”。制而用之，便成种种“法”（法是模范标准）。举而措之天下之民，便成种种“事业”。到了“利用出入，民咸用之”的地位，便成神功妙用了。

“象”的重要既如上文所说，可见“易也者，象也”一句，真是一部《易经》的关键。一部《易经》，只是一个“象”字。古今说易的人，不懂此理，却去讲那些“分野”、“爻辰”、“消息”、“太一”、“太极”，……种种极不相干的谬说，所以越讲越不通了。（清代汉学家过崇汉学，欲重兴汉诸家易学。惠栋、张惠言，尤多钩沉继绝之功。然汉人易学实无价值，焦赣、京房、翼奉之徒，皆“方士”也。郑玄、虞翻皆不能脱去汉代“方士”的臭味。王弼注《易》，扫空汉人陋说，实为易学一大革命。其注虽不无可议，然高出汉学百倍矣。惠、张诸君之不满意于宋之“道士易”是也。其欲复兴汉之“方士易”则非也。）

这是《易》的第二个基本观念。

第三，辞 《易经》六十四卦，三百八十四爻，每卦每爻

都有一个“象”，但是单靠“象”也还不够。因为

> 易有四象，（适按，此处象与辞对称，不当有“四”字。此涉上文而误也。因此一字遂使诸儒聚讼“四象”是何物，终不能定。若衍此字，则毫不废解矣。）所以示也。系辞焉，所以告也。圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。

“象”但可表示各种“意象”。若要表示“象”的吉凶动静，须要用“辞”。例如，☷☶（谦）但可表示“地中有山”的意象，却不能告人这“象”的吉凶善恶。于是作为卦辞道：

> ☷☶谦亨，君子有终。

这便可指出这一卦的吉凶悔吝了。又如谦卦的第一爻，是一个阴爻，在谦卦的最下层，真可谓谦之又谦，损之又损了。但单靠这一画，也不能知道他的吉凶，所以须有爻辞道：

> 初六，谦谦君子，用涉大川，吉。

这便指出这一爻的吉凶了。

“辞”的作用在于指出卦象或爻象的吉凶。所以说：

> 系辞焉以断其吉凶。

又说：

> 辨吉凶者存乎辞。

辞字从𠄌辛，《说文》云：“辞，讼也。(段依《广韵》作“说也”)。从𠄌辛，犹理辜也。”朱骏声说：“分争辩讼谓之辞。后汉《周纡传》‘善为辞案条教’注，辞案犹今案牍也。”辞的本义是争讼的“断语”、“判辞”。《易经》的“辞”都含“断”字、“辨”字之意。在名学上，象只是“词”（Term)，是“概念”(Goncept)，辞即是“辞”，亦称“判断”（Judgment)。例如，“谦亨”一句，谦是“所谓”，亨是“所以谓”，合起来成为一辞。用“所以谓”来断定“所谓”，故叫做辞。(西文 Jndgment 本义也是讼狱的判辞)。

《系辞传》有辞的界说道：

> 是故卦有小大，辞有险易。辞也者，各指其所之。

“之”是趋向。卦辞、爻辞都是表示一卦或一爻的趋向如何，或吉或凶，或亨或否，叫人见了便知趋吉避凶。所以说：“辞也者，各指其所之。”又说：

> 圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻（爻字似当作辞。下文作辞，可证)。极天下之赜者，存乎卦，鼓天下之动者，存乎辞。

象所表示的，是“天下之赜”的形容物宜。辞所表示的，是“天下之动”的会通吉凶。象是静的，辞是动的；象表所

“像”，辞表何之。

“天下之动”的动，便是“活动”，便是“动作”。万物变化，都由于“动”，故说：

吉凶悔吝者，生乎动者也。

又说：

吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虑之象也。

吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。

动而“得”，便是吉；动而“失”，便是凶；动而有“小疵”，便是悔吝。“动”有这样重要，所以须有那些“辞”来表示各种“意象”动作时的种种趋向，使人可以趋吉避凶，趋善去恶。能这样指导，便可鼓舞人生的行为。所以说：“鼓天下之动者，存乎辞”。又说：

天地之大德曰生。圣人之大宝曰位。何以守位曰人，何以聚人曰财。理财正辞禁民为非曰义。

辞的作用，积极一方面，可以“鼓天下之动”；消极一方面，可以“禁民为非”。

这是《易经》的第三个基本观念。

这三个观念，（一）易，（二）象，（三）辞，便是《易经》的精华。孔子研究那时的卜筮之《易》，竟能找出这三个重要的观念：第一，万物的变动不穷，都是由简易的变作繁赜的。第二，人类社会的种种器物制度礼俗，都有一个极简易的原

起，这个原起，便是“象”。人类的文明史，只是这些“法象”实现为制度文物的历史。第三，这种种“意象”变动作用时，有种种吉凶悔吝的趋向，都可用“辞”表示出来，使人动作都有仪法标准，使人明知利害，不敢为非。——这就是我的《易论》。我且引一段《系辞传》作这篇的结束：

> 圣人有以见天下之赜，而拟诸形容，象其物宜，是故谓之“象”。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻（爻似当作辞，详见上）。言天下之至赜而不可亚也（亚字从荀本）。言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，仪之而后动（仪旧作议。《释文》云：“陆姚桓元荀柔之作仪。”适按，作仪是也。仪，法也。与上文拟字对文）。拟仪以成其变化。

“象”与“辞”都是给我们摹拟仪法的模范。

第四章　正名主义

孔子哲学的根本观念，依我看来，只是上篇所说的三个观念：

第一，一切变迁都是由微变显，由简易变繁赜。所以说：

臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之不早辨也。《易》曰："履霜坚冰至"，盖言顺也。

知道一切变迁都起于极微极细极简易的，故我们研究变迁，应该从这里下手。所以说：

夫易，圣人之所以极深而研几也（韩注："极未形之理曰深，适动微之会曰几"）。唯深也，故

能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。

“深”是隐藏未现的。“几”字，《易·系辞》说得最好：

> 几者动之微，吉凶之先见者也（旧无凶字，义不可通。今按孔颖达《正义》云：“诸本或有凶字者，其定本则无也。”是唐时尚有有凶字之本。今据增。）。

孔子哲学的根本观念，只是要“知几”，要“见几”，要“防微杜渐”。大凡人生哲学（即伦理学），论人生行为的善恶，约分两大派：一派注重“居心”，注重“动机”；一派注重行为的效果影响。孔子的人生哲学，属于“动机”一派。

第二，人类的一切器物制度礼法，都起于种种“象”。换言之，“象”便是一切制度文物的“几”。这个观念，极为重要。因为“象”的应用，在心理和人生哲学一方面就是“意”，就是“居心”（孟子所谓“以仁存心，以礼存心”之存心）。就是俗话说的“念头”。在实际一方面，就是“名”，就是一切“名字”（郑玄说，古曰名，今曰字）。“象”的学说，于孔子的哲学上，有三层效果：（一）因为象是事物的“动机”，故孔子的人生哲学，极注重行为的“居心”和“动机”。（二）因为“象”在实际上，即是名号名字，故孔子的政治哲学主张一种“正名”主义。（三）因为象有仿效模范的意思，故孔子的教育哲学和政治哲学，又注重标准的榜样行为，注重正己以正人，注重以德化人。

第三，积名成“辞”，可以表示意象动作的趋向，可以指出动作行为的吉凶利害，因此可以作为人生动作的向导。故说：

理财正辞，禁民为非，曰义。

“正辞”与“正名”只是一事。孔子主张“正名”、“正辞”，只是一方面要鼓天下之动，一方面要禁民为非。

以上所说，是孔子哲学的重要大旨，如今且先说“正名主义”。

正名主义，乃是孔子学说的中心问题。这个问题的重要，见于《论语·子路篇》：

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”

子曰：“必也正名乎！”（马融注，正百事之名）

子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”

子曰：“野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺。言不顺，则事不成。事不成，则礼乐不兴。礼乐不兴，则刑罚不中。刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”

请看名不正的害处，竟可致礼乐不兴，刑罚不中，百姓无所措手足。这是何等重大的问题！如今且把这一段仔细研究一番：

怎么说“名不正，则言不顺”呢？“言”是“名”组合成的。名字的意义若没有正当的标准，便连话都说不通了。孔子说：

觚不觚，觚哉？觚哉？

“觚”是有角之形。(《汉书·律历志》:“成六觚”。苏林曰:“六觚,六角也。”又《郊祀志》:“八觚宣通,象八方”。师古曰:“觚,角也。”班固《西都赋》:“上觚棱而栖金爵。”注云:“觚,八觚,有隅者也。”可证。)故有角的酒器,叫做“觚”。后来把觚字用泛了,凡酒器可盛三升的,都叫做“觚”,不问他有角无角。所以孔子说:“现在觚没有角了。这也是觚吗?这也是觚吗?”不是觚的都叫做“觚”,这就是言不顺。且再举一例。孔子说:

> 政者,正也。子率以正,孰敢不正?

政字从正,本有正意。现今那些昏君贪官的政府,也居然叫做“政”,这也是“言不顺”了。

这种现象,是一种学识思想界昏乱“无政府”的怪现象。语言文字(名)是代表思想的符号。语言文字没有正确的意义,还用什么来做是非真假的标准呢?没有角的东西可叫做“觚”,一班暴君污吏可叫做“政”,怪不得少正卯、邓析一般人,要“以非为是,以是为非,是非无度,而可与不可日变”(用《吕氏春秋》语)了。

孔子当日眼见那些“邪说暴行”(详见本篇第二章),以为天下的病根在于思想界没有公认的是非真伪的标准。所以他说:

> 天下有道,则庶人不议。

他的中心问题,只是要建设一种公认的是非真伪的标准。建设下手的方法便是“正名”。这是儒家公有的中心问题。试

引荀卿的话为证：

> 今圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也。……异形离心交喻，异物名实互纽；贵贱不明，同异不别：如是，则志必有不喻之患，而事必有困废之祸。”（详解见第十一篇第三章。）
>
> ——《荀子·正名篇》

不正名则“志必有不喻之患，而事必有困废之祸”，这两句可作孔子“名不正则言不顺，言不顺则事不成”两句的正确注脚。

怎么说“事不成，则礼乐不兴，礼乐不兴，则刑罚不中”呢？这是说是非真伪善恶若没有公认的标准，则一切别的种种标准，如礼乐刑罚之类，都不能成立。正如荀卿说的：“名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也。”

“正名”的宗旨，只要建设是非善恶的标准，已如上文所说。这是孔门政治哲学的根本理想。《论语》说：

> 齐景公问政于孔子，孔子对曰：“君君臣臣，父父子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”

“君君臣臣父父子子”，也只是正名主义。正名的宗旨，不但要使觚的是“觚”，方的是“方”，还须要使君真是君，臣真是

臣，父真是父，子真是子。不君的君，不臣的臣，不子的子和不觚的觚，有角的圆，是同样的错谬。

如今且看孔子的正名主义如何实行。孟子说：

> 世衰道微，邪说暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰："知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！"

又说：

> 昔者禹抑洪水而天下平。周公兼夷狄，驱猛兽，而百姓宁。孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。

一部《春秋》便是孔子实行正名的方法。《春秋》这部书，一定是有深意"大义"的，所以孟子如此说法。孟子又说：

> 王者之迹熄而诗亡，诗亡，然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史。孔子曰："其义则丘窃取之矣。"

《庄子·天下篇》也说："《春秋》以道名分。"这都是论《春秋》最早的话，该可相信。若《春秋》没有什么"微言大义"，单是一部史书，那真不如"断烂朝报"了。孔子不是一个全无意识的人，似乎不至于做出这样极不可读的史书。

论《春秋》的真意，应该研究《公羊传》和《穀梁传》，

晚出的《左传》最没有用。我不主张“今文”，也不主张“古文”，单就《春秋》而论，似乎应该如此主张。

《春秋》正名的方法，可分三层说：

第一，正名字　《春秋》的第一个方法，是要订正一切名字的意义。这是言语学、文法学的事业。今举一例，《春秋》说：

> 僖公十有六年，春王正月，戊申朔，陨石于宋，五。是月，六鹢退飞，过宋都。
>
> （《公羊传》）曷为先言“霣”而后言“石”？霣石记闻。闻其磌然，视之则“石”，察之则“五”。是月者何？仅逮是月也。……曷为先言“六”而后言“鹢”？六鹢退飞，记见也。视之则“六”，察之则“鹢”，徐而察之，则退飞。……
>
> （《穀梁传》）“陨石于宋，五。”先“陨”而后“石”，何也？“陨”而后“石”也。于宋四境之内曰“宋”。后数，散辞也，耳治也。“是月也，六鶂退飞，过宋都。”“是月也”，决不日而月也。“六鶂退飞过宋都”，先数，聚辞也。目治也。……君子之于物，无所苟而已。石鶂且犹尽其辞，而况于人乎？故五石六鶂之辞不设，则王道不亢矣。
>
> （董仲舒《春秋繁露·深察名号篇》），《春秋》辨物之理以正其名，名物如其真，不失秋毫之末，故名霣石则后其“五”，言退鹢则先其“六”。圣人之谨于正名如此。“君子于其言，无所苟而已矣。”五石六鹢之辞是也。

“《春秋》辨物之理以正其名，名物如其真”，这是正名的第一

义。古书辨文法上词性之区别，莫如《公羊》、《穀梁》两传。《公羊传》讲词性更精。不但名词（如车马曰賵，货财曰赙，衣服曰襚之类），动词（如春曰苗，秋曰蒐，冬曰狩，春曰祠，夏曰礿，秋曰尝，冬曰烝，直来曰来，大归曰来归等），分别得详细，并且把状词（如既者何，尽也）、介词（如及者何，累也）、连词（如遂者何，生事也，乃者何，难之也，之类）之类，都仔细研究文法上的作用。所以我说《春秋》的第一义，是文法学、言语学的事业。

第二，定名分　上一条是“别同异”，这一条是“辨上下”。那时的周天子久已不算什么东西。楚吴都已称王，此外各国，也多拓地灭国，各自称雄。孔子眼见那纷争无主的现象，回想那封建制度最盛时代，井井有条的阶级社会，真有去古日远的感慨。所以《论语》说：

> 孔子谓季氏八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也！

读这两句，可见他老人家气得胡子发抖的神气！《论语》又说：

> 三家者，以“雍”彻。子曰：“相维辟公，天子穆穆”，奚取于三家之堂？

孔子虽明知一时做不到那“天下有道，礼乐征伐自天子出”的制度，他却处处要保存那纸上的封建阶级。所以《春秋》于吴楚之君，只称“子”，齐晋只称“侯”，宋虽弱小，却称“公”。践土之会，明是晋文公把周天子叫来，《春秋》却说是“天王狩于河阳”。周天子的号令，久不行了，《春秋》每年仍旧大书“春王正月”。这都是“正名分”的微旨。《论语》说：

> 子贡欲去告朔之饩羊，子曰：“赐也，尔爱其羊，我爱其礼。”

这便是《春秋》大书“春王正月”一类的用意。

第三，寓褒贬　《春秋》的方法，最重要的，在于把褒贬的判断寄托在记事之中。司马迁《史记·自序》引董仲舒的话道：

> 夫《春秋》上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，……王道之大者也。

善善恶恶，贤贤贱不肖，便是褒贬之意。上章说“辞”字本有判断之意。故“正辞”可以“禁民为非”。《春秋》的“书法”，只是要人看见了生畏惧之心，因此趋善去恶。即如《春秋》书弑君三十六次，中间很有个分别，都寓有“记者”褒贬的判断。如下举的例：

> 例一　(隐四年三月戊申)卫州吁弑其君完。
> 例二　(隐四年九月）卫人杀州吁于濮。
> 例三　(桓二年春王正月戊申)宋督弑其君与夷及其大夫孔父。
> 例四　(文元年冬十月丁未）楚世子商臣弑其君頵（《公》、《穀》皆作髡)
> 例五　(文十六年）宋人弑其君杵臼。
> 例六　(文十八年冬）莒弑其君庶其。

例七　(宣二年秋九月乙丑)晋赵盾弑其君夷皋。

例八　(成十八年春王正月庚申)晋弑其君州蒲。

即举此八例，可以代表《春秋》书弑君的义例。(例一)与(例三、四、七)同是书明弑者之名，却有个分别。(例一)是指州吁有罪。(例三)带着褒奖与君同死的大夫。(例四)写"世子商臣"以见不但是弑君，又是弑父，又是世子弑父。(例七)虽与(例一)同式，但弑君的人，并不是赵盾，乃是赵穿。因为赵盾不讨贼，故把弑君之罪责他。这四条是称臣弑君之例。(例二、五、六、八)都是称君不称弑者之例，却也有个分别。(例二)称"卫人"，又不称州吁为君，是讨贼的意思，故不称弑，只称杀。又明说"于濮"。濮是陈地，不是卫地，这是说卫人力不能讨贼，却要借助于外国人。(例五)也称"宋人"，是责备被弑的君有该死之罪，但他究竟是正式的君主，故称"其君"。(例六)与(例八)都是称"国"弑君之例，称"人"还只说"有些人"，称"国"便含有"全国"的意思。故称国弑君，那被弑之君，一定是罪大恶极的了。(例六)是太子仆弑君，又是弑父(据《左传》)。因为死者罪该死，故不著太子仆弑君弑父之罪。(例八)是栾书、中行偃使程滑去弑君的。因为君罪恶太甚，故不罪弑君的人，却说这是国民的公意。

这种褒贬的评判，如果真能始终一致，本也很有价值。为什么呢？因为这种书法，不单是要使"乱臣贼子"知所畏惧，并且教人知道君罪该死，弑君不为罪；父罪该死，弑父不为罪(如上所举的例六是。)。这是何等精神！只可惜《春秋》一书，有许多自相矛盾的书法。如鲁国几次弑君，却不敢直书。于是后人便生出许多"为尊者讳，为亲者讳，为贤者讳"，等等文

过的话，便把《春秋》的书法弄得没有价值了。这种矛盾之处，或者不是孔子的原文，后来被“权门”干涉，方才改了的。我想当日孔子那样称赞晋国的董狐（宣二年《左传》），岂有破坏自己的书法？但我这话，也没有旁的证据，只可算一种假设的猜想罢了。

总论　《春秋》的三种方法——正名字、定名分、寓褒贬——都是孔子实行“正名”、“正辞”的方法。这种学说，初看去觉得是很幼稚的。但是我们要知道这种学说，在中国学术思想上，有绝大的影响。我且把这些效果，略说一二，作为孔子正名主义的评判。

（1）语言文字上的影响　孔子的“君子于其言，无所苟而已矣”一句话，实是一切训诂书的根本观念。故《公羊》、《穀梁》，都含有字典气味。董仲舒的书更多声音通假的诂训（如名训“鸣以出命”，号训謞、训效，民训瞑，性训生之类）。也有从字形上着想的训诂（如说王字为三画而连其中。《说文解字》引之）。大概孔子的正名说，无形之中，含有提倡训诂书的影响。

（2）名学上的影响　自从孔子提出“正名”的问题之后，古代哲学家都受了这种学说的影响。以后如荀子的“正名论”（看第十一篇第三章），法家的“正名论”（看第十二篇），不用说了。即如墨子的名学（看第六篇第三、四章），便是正名论的反响。杨朱的“名无实，实无名”（看第七篇），也是这种学说的反动。我们简直可以说孔子的正名主义，实是中国名学的始祖。正如希腊苏格拉底的“概念说”，是希腊名学的始祖（参观上篇老子《论名》一节）。

（3）历史上的影响　中国的历史学几千年来，很受了《春秋》的影响。试读司马迁《史记·自序》及司马光《资治通鉴》

论“初命三晋为诸侯”一段，及朱熹《通鉴纲目》的正统书法各段，便可知《春秋》的势力了。《春秋》那部书，只可当作孔门正名主义的参考书看，却不可当作一部模范的史书看。后来的史家把《春秋》当作作史的模范，便大错了。为什么呢：因为历史的宗旨在于“说真话，记实事”。《春秋》的宗旨，不在记实事，只在写个人心中对于实事的评判。明是赵穿弑君，却说是赵盾弑君。明是晋文公召周天子，却说是“天王狩于河阳”。这都是个人的私见，不是历史的实事。后来的史家崇拜《春秋》太过了，所以他们作史，不去讨论史料的真伪，只顾讲那“书法”和“正统”，种种谬说。《春秋》的余毒就使中国只有主观的历史，没有物观的历史。

第五章　一以贯之

《论语》说孔子对子贡道：

赐也，汝以予为多学，而识之者与？
对曰：然，非与？
曰：非也，予一以贯之。(十五)

何晏注这一章最好。他说：

善有元,事有会。天下殊途而同归,百虑而一致。知其元,则众善举矣。故不待学而一知之。

何宴所引，乃《易·系辞传》之文。原文是：

子曰：天下何思何虑？天下同归而殊途，

一致而百虑。天下何思何虑？

韩康伯注这一条，也说：

> 苟识其要，不在博求。一以贯之，不虑而尽矣。

《论语》又说：

> 子曰：参乎！吾道一以贯之。
> 曾子曰：唯。
> 子出，门人问曰：何谓也？
> 曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。(四)

“一以贯之”四个字，当以何晏所说为是。孔子认定宇宙间天地万物，虽然头绪纷繁，却有系统条理可寻。所以“天下之至赜”和“天下之至动”，都有一个“会通”的条理，可用“象”与“辞”表示出来。“同归而殊途，一致而百虑”，也只是说这个条理系统。寻得出这个条理系统，便可用来综贯那纷繁复杂的事物。正名主义的目的，在于“正名以正百物”，也只是这个道理。一个“人”字，可包一切人；一个“父”字，可包一切做父的。这便是繁中的至简，难中的至易。所以孔门论知识，不要人多学而识之。孔子明说“多闻，择其善者而从之，多见而识之”，不过是“知之次也”（七)。可见真知识，在于能寻出事物的条理系统，即在于能“一以贯之”。“贯”字本义为穿，为通，为统。“一以贯之”即是后来荀子所说的“以一知万”，“以一持万”。这是孔子的哲学方法。一切“知几”说，

“正名”主义，都是这个道理。

自从曾子把“一以贯之”解作“忠恕”，后人误解曾子的意义，以为忠恕乃是关于人生哲学的问题，所以把“一以贯之”也解作“尽己之心，推己及人”，这就错了。“忠恕”两字，本有更广的意义。《大戴礼·三朝记》说：

> 知忠必知中，知中必知恕，知恕必知外。……内思毕心（一作必）曰知中。中以应实曰知恕，内恕外度曰知外。

章太炎作《订孔·下》，论忠恕为孔子的根本方法，说：

> 心能推度曰恕，周以察物曰忠。故夫闻一以知十，举一隅而以三隅反者，恕之事也。……周以察物，举其征符，而辨其骨理者，忠之事也。……“身观焉”，忠也。“方不障”，恕也（《章氏丛书·检论三》。“身观焉，方不障”，见《墨子·经说·下》。说详本书第八篇第二章）。

太炎这话发前人所未发。他所据的《三朝记》虽不是周末的书，但总可算得一部古书。“恕”字本训“如”（《苍颉篇》）。《声类》说：“以心度物曰恕。”恕即是推论（Inference），推论总以类似为根据。如中庸说：

> 伐柯伐柯，其则不远。执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远。

这是因手里的斧柄与要砍的斧柄同类，故可由这个推到那个。

闻一知十，举一反三，都是用类似之点，作推论的根据。“恕”字训“如”，即含此意。“忠”字太炎解作亲身观察的知识（《墨子·经说下》：“身观焉，亲也。”），《周语》说：“考中度衷为忠。”又说：“中能应外，忠也。”中能应外为忠，与《三朝记》的“中以应实，曰知恕”同意。可见“忠恕”两字意义本相近，不易分别。《中庸》有一章上文说“忠恕违道不远”，是“忠恕”两字并举。下文紧接“施诸己而不愿，亦勿施于人”；下文又说“所求乎子以事父”一大段，说的都只是一个“恕”字。此可见“忠恕”两字，与“恕”字同意，分知识为“亲知”（即经验。）与“说知”（即推论），乃是后来墨家的学说。太炎用来解释“忠恕”两字，恐怕有点不妥。我的意思，以为孔子说的“一以贯之”和曾子说的“忠恕”，只是要寻出事物的条理统系，用来推论，要使人闻一知十，举一反三。这是孔门的方法论，不单是推己及人的人生哲学。

孔子的知识论，因为注重推论，故注意思虑。《论语》说：

> 学而不思则罔。思而不学则殆。（二）

学与思两者缺一不可。有学无思，只可记得许多没有头绪条理的物事，算不得知识。有思无学，便没有思的材料，只可胡思乱想，也算不得知识。但两者之中，学是思的预备，故更为重要。有学无思，虽然不好，但比有思无学害还少些。所以孔子说，多闻多见，还可算得是“知之次也”。又说：

> 吾尝终日不食，终夜不寝，以思。无益，不如学也。（十五）

孔子把学与思两事看得一样重，初看去似乎无弊。所以竟有人把“学而不思则罔，思而不学则殆”两句来比康德的“感觉无思想是瞎的，思想无感觉是空的”。但是孔子的“学”与康德所说的“感觉”略有不同。孔子的“学”并不是耳目的经验。看他说“多闻，多见而识之”(识通志)，“好古敏以求之”，“信而好古”，“博学于文”，哪一句说的是实地的观察经验？墨家分知识为三种：一是亲身的经验，二是推论的知识，三是传授的知识(说详第八篇第二章)。孔子的“学”只是读书，只是文字上传授来的学问。所以他的弟子中，那几个有豪气的，都不满意于这种学说。那最爽快的子路驳孔子道：

> 有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？(十一)

这句话孔子不能驳回，只得骂他一声“佞者”罢了。还有那“堂堂乎”的子张也说：

> 士见危授命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣。(十九)

这就是后来陆九渊一派重“尊德性”而轻“道问学”的议论了。

所以我说孔子论知识注重“一以贯之”，注重推论，本来很好。只可惜他把“学”字看作读书的学问，后来中国几千年的教育，都受这种学说的影响，造成一国的“书生”废物，这便是他的流弊了。

以上说孔子的知识方法。

“忠恕”虽不完全属于人生哲学，却也可算得是孔门人生哲学的根本方法。《论语》上子贡问，可有一句话可以终身行得的吗？孔子答道：

> 其恕乎。己所不欲，勿施于人。(十五)

这就是《大学》的絜矩之道：

> 所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右；此之谓絜矩之道。

这就是《中庸》的忠恕：

> 忠恕违道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人。君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。

这就是孟子说的“善推其所为”：

> 老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。……古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。(一)

这几条都只说了一个“恕”字。“恕”字在名学上是推论，在

人生哲学一方面，也只是一个"推"字。我与人同是人，故"己所不欲，勿施于人"，故"所恶于上，毋以使下"，故"所求乎子以事父"，故"老吾老，以及人之老"。只要认定我与人同属的类，——只要认得我与人的共相，——便自然会推己及人。这是人生哲学上的"一以贯之"。

上文所说"恕"字只是要认得我与人的"共相"。这个"共相"即是"名"所表示。孔子的人生哲学，是和他的正名主义有密切关系的。古书上说，楚王失了一把宝弓，左右的人请去寻他。楚王说："楚人失了，楚人得了，何必去寻呢?"孔子听人说这话，叹息道："何不说'人失了，人得了?'何必说'楚人'呢?"这个故事很有道理。凡注重"名"的名学，每每先求那最大的名。"楚人"不如"人"的大，故孔子要楚王爱"人"。故"恕"字，《说文》训仁（训仁之字，古文作忞。后乃与训如之恕字混耳）。《论语》记仲弓问仁，孔子答语有"己所不欲，勿施于人"一句，可见仁与恕的关系。孔门说仁虽是爱人（《论语·十三》。《说文》：仁，亲也），却和后来墨家说的"兼爱"不相同。墨家的爱是"无差等"的爱，孔门的爱，是"有差等"的爱。故说："亲亲之杀"。看儒家丧服的制度，从三年之丧，一级一级的降到亲尽无服，这便是"亲亲之杀"。这都由于两家的根本观念不同。墨家重在"兼而爱之"的兼字，儒家重在"推恩足以保四海"的推字，故同说爱人，而性质截然不同。

"仁"字不但是爱人，还有一个更广的义。今试举《论语》论仁的几条为例：

颜渊问仁，子曰："克己复礼为仁。"……颜渊曰：

"请问其目。"子曰:"非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。"

仲弓问仁,子曰:"出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人。在邦无怨,在家无怨。"

司马牛问仁,子曰:"仁者其言也讱。"(以上十二)

樊迟问仁,子曰:"居处恭,执事敬,与人忠。"(十三)

以上四条,都不止于爱人。细看这几条,可知仁即是做人的道理。克己复礼;出门如见大宾,使民如承大祭;居处恭,执事敬,与人忠:都只是如何做人的道理。故都可说是仁。《中庸》说:"仁者,人也。"《孟子》说:"仁也者,人也。"(七下)孔子的名学注重名的本义,要把理想中标准的本义来改正现在失了原意的事物。例如"政者正也"之类。"仁者人也",只是说仁是理想的人道,做一个人须要能尽人道。能尽人道,即是仁。后人如朱熹之流,说"仁者,无私心而合天理之谓",乃是宋儒的臆说,不是孔子的本意。蔡孑民《中国伦理学史》说,孔子所说的"仁",乃是"统摄诸德,完成人格之名"。这话甚是。《论语》记子路问成人,孔子答道:

若臧武仲之知,公绰之不欲,卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣。(十四)

成人即是尽人道,即是"完成人格",即是仁。

孔子又提出"君子"一个名词,作为人生的模范。"君子",本义为"君之子",乃是阶级社会中贵族一部分的通称。古代"君子"与"小人"对称,君子指士以上的上等社会,小人指士以下的

小百姓。试看《国风》、《小雅》所用“君子”，与后世小说书中所称“公子”、“相公”有何分别？后来封建制度渐渐破坏，“君子”、“小人”的区别，也渐渐由社会阶级的区别，变为个人品格的区别。孔子所说君子，乃是人格高尚的人，乃是有道德，至少能尽一部分人道的人。故说：

君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。（十四）

这是说君子虽未必能完全尽人道，但是小人决不是尽人道的人。又说：

君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。（十四）

司马牛问君子，子曰：君子不忧不惧。……内省不疚，夫何忧何惧？（十二）

子路问君子，子曰：“脩己以敬，……脩己以安人，……脩己以安百姓。（十四）

凡此皆可见君子是一种模范的人格。孔子的根本方法，上章已说过，在于指出一种理想的模范，作为个人及社会的标准。使人“拟之而后言，仪之而后动”。他平日所说“君子”，便是人生品行的标准。

上文所说人须尽人道。由此理推去，可说做父须要尽父道，做儿子须要尽子道，做君须要尽君道，做臣须要尽臣道。故《论语》说：

> 齐景公问政于孔子。孔子对曰:“君君臣臣,父父子子。”公曰:“善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,虽有粟,吾得而食诸?”(十二)

又《易经·家人》卦说:

> 家人有严君焉,父母之谓也。父父子子,兄兄弟弟,夫夫妇妇,而家道正。正家而天下定矣。

这是孔子正名主义的应用。君君臣臣,父父子子,便是使家庭社会国家的种种阶级,种种关系,都能“顾名思义”,做到理想的标准地步。这个标准地步,就是《大学》上说的“止于至善”。《大学》说:

> 为人君,止于仁;为人臣,止于敬;为人子,止于孝;为人父,止于慈;与国人交,止于信。

这是伦常的人生哲学。“伦”字,《说文》云:“辈也,一曰道也。”《曲礼》注:“伦,犹类也。”《论语》“言中伦”,包注:“道也,理也。”孟子注:“伦,序也。”人与人之间,有种种天然的,或人为的交互关系。如父子,如兄弟,是天然的关系。如夫妻,如朋友,是人造的关系。每种关系便是一“伦”。每一伦有一种标准的情谊行为。如父子之恩,如朋友之信,这便是那一伦的“伦理”。儒家的人生哲学,认定个人不能单独存在,一切行为都是人与人交互关系的行为,都是伦理的行为。故《中庸》说:

> 天下之达道五，曰："君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之达道也。

"达道"是人所共由的路(参看《论语》十八，子路从而后一章)。因为儒家认定人生总离不了这五条达道，总逃不出这五个大伦，故儒家的人生哲学，只要讲明如何处置这些伦常的道理，只要提出种种伦常的标准伦理。如《左传》所举的六顺：君义，臣行，父慈，子孝，兄爱，弟敬；如《礼运》所举的十义：父慈，子孝，兄良，弟悌，夫义，妇听，长惠，幼顺，君仁，臣忠；如《孟子》所举的五伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。故儒家的人生哲学，是伦理的人生哲学。后来孟子说墨子兼爱，是无父；杨子为我，是无君。无父无君，即是禽兽。孟子的意思，其实只是说墨家和杨氏(老庄各家近于杨氏)的人生哲学，或是极端大同主义，或是极端个人主义，都是非伦理的人生哲学。我讲哲学，不用"伦理学"三个字，却称"人生哲学"，也只是因为"伦理学"只可用于儒家的人生哲学，而不可用于别家。

孔子的人生哲学，不但注重模范的伦理，又还注重行为的动机。《论语》说：

> 视其所以，观其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？(二)

这一章乃是孔子人生哲学很重要的学说，可惜旧注家多不曾懂得这一章的真义。"以"字，何晏解作"用"，说"言视其所行用"，极无道理。朱熹解作"为"，说"为善者为君子，为恶者为小人"，也无道理，"以"字当作"因"字解。《邶风》："何其久也，必有以

也。”《左传》昭十三年：“我之不共，鲁故之以。”又《老子》“众人皆有以。”此诸“以”字，皆作因为解。凡“所以”二字连用，“以”字总作因为解。孔子说观察人的行为，须从三方面下手：第一，看他因为什么要如此做；第二，看他怎么样做，用的什么方法；第三，看这种行为，在做的人身心上发生何种习惯，何种品行。（朱熹说第二步为“意之所从来”，是把第二步看作第一步了。说第三步道：“安，所乐也。所由虽善，而心之所乐者，不在于是则亦伪耳，岂能久而不变哉。”却很不错。）第一步是行为的动机。第二步是行为的方法。第三步是行为所发生的品行。这种三面都到的行为论，是极妥善无弊的。只可惜孔子有时把第一步的动机看得很重，所以后来的儒家，便偏向动机一方面，把第二步第三步都抛弃不顾了。孔子论动机的话，如下举诸例：

> 今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？（二）
>
> 人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（二）
>
> 苟志于仁矣，无恶也。（四）

动机不善，一切孝悌礼乐都只是虚文，没有道德的价值。这话本来不错（即墨子也不能不认“意”的重要。看《耕柱篇》第四节），但孔子生平，痛恨那班聚敛之臣、斗筲之人的谋利政策，故把义利两桩分得太分明了。他说：

> 放于利而行，多怨。（四）
>
> 君子喻于义，小人喻于利。（四）

但他却并不是主张“正其谊不谋其利”的人。《论语》说：

> 子适卫，冉有仆。子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”子曰：“富之。”曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”（十三）

这岂不是“仓廪实而后知礼节，衣食足而后知荣辱”的政策吗？可见他所反对的利，乃是个人自营的私利。不过他不曾把“利”字说得明白，《论语》又有“子罕言利”的话，又把义利分作两个绝对相反的物事，故容易被后人误解了。

但我以为与其说孔子的人生哲学注重动机，不如说他注重养成道德的品行。后来的儒家只为不能明白这个区别，所以有极端动机的道德论。孔子论行为，分动机、方法、品行三层，已如上文所说。动机与品行都是行为的“内容”。我们论道德，大概分内容和外表两部。譬如我做了一件好事，若单是为了这事结果的利益，或是为了名誉，或是怕惧刑罚笑骂，方才做去，那都是“外表”的道德。若是因为我觉得理该去做，不得不去做，那便是属于“内容”的道德。内容的道德论，又可分两种：一种偏重动机，认定“天理”（如宋儒中之主张天理人欲论者），或认定“道德的律令”（如康德），有绝对无限的尊严，善的理该去做，恶的理该不去做。一种注重道德的习惯品行，习惯已成，即是品行（习惯，Habit，品行，Character）。有了道德习惯的人，见了善自然去做，见了恶自然不去做。例如，良善人家的子弟，受了良善的家庭教育，养成了道德的习惯，自然会行善去恶，不用勉强。

孔子的人生哲学，依我看来，可算得是注重道德习惯一方面的。他论人性道：

性相近也,习相远也,惟上智与下愚不移。(十七)

“习”即是上文所说的习惯。孔子说:

吾未见好德如好色者也。(九)
已矣乎! 吾未见好德如好色者也! (十五)

这两章意同而辞小异,可见这是孔子常说的话。他说不曾见好德如好色的人,可见他不信好德之心是天然有的。好德之心虽不是天然生就的,却可以培养得成。培养得纯熟了,自然流露。便如好色之心一般,毫无勉强。《大学·上》说的“如恶恶臭,如好好色”,便是道德习惯已成时的状态。孔子说:

知之者,不如好之者;好之者,不如乐之者。(六)

人能好德恶不善,如好好色,如恶恶臭,便是到了“好之”的地位。道德习惯变成了个人的品行,动容周旋,无不合理,如孔子自己说的“从心所欲,不逾矩,”那便是已到“乐之”的地位了。

这种道德的习惯,不是用强迫手段可以造成的。须是用种种教育涵养的功夫方能造得成。孔子的正名主义,只是要寓褒贬,别善恶,使人见了善名,自然生爱;见了恶名,自然生恶。人生无论何时何地,都离不了名。故正名是极大的德育利器(参看《荀子·正名篇》及《尹文子·大道篇》)。此外,孔子又极注重礼乐。他说:

兴于诗，立于礼，成于乐。(八)

不学诗，无以言，……不学礼，无以立。(十六)

诗,可以兴,可以观,可以群,可以怨,……人而不为《周南》、《召南》,其犹正墙面而立也欤。(十七)

恭而无礼则劳(有子曰，恭近于礼，远耻辱也)。慎而无礼则葸。勇而无礼则乱。直而无礼则绞。(八)

诗与礼乐都是陶融身心，养成道德习惯的利器。故孔子论政治，也主张用“礼让为国”。又主张使弦歌之声，遍于国中。此外，孔子又极注重模范人格的感化。《论语》说：

季康子问政于孔子曰:“如杀无道,以就有道,何如?”孔子对曰:“子为政,焉用杀;子欲善,而民善矣。君子之德风,小人之德草,草上之风必偃。”(十三)

为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。(二)

因此，他最反对用刑治国。他说：

道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。(二)

第五篇

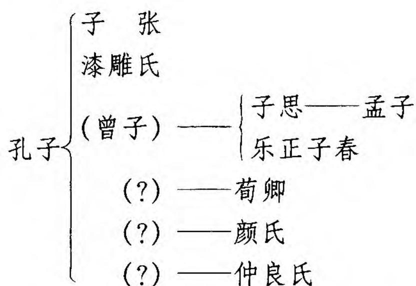
孔门弟子

《史记》有《仲尼弟子列传》一卷，记孔子弟子七十七人的姓名年岁甚详。我以为这一篇多不可靠。篇中说:“弟子籍出孔氏古文近是”，这话含混可疑。且篇中把澹台灭明、公伯寮都算作孔子的弟子，更可见是后人杂凑成的。况且篇中但详于各人的姓字年岁，却不记各人所传的学说，即使这七十七人都是真的，也毫无价值，算不得哲学史的材料。《孔子家语》所记七十六人，不消说得，是更不可靠了(参看马骕:《绎史》卷九十五)。所以我们今日若想作一篇“孔门弟子学说考”，是极困难的事。我这一章所记，并不求完备，不过略示孔子死后他一门学派的趋势罢了。

韩非《显学篇》说：

> 自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒。有仲良氏（道藏本良作梁）之儒，有孙氏（即荀卿）之儒，有乐正氏之儒。

自从孔子之死到韩非，中间二百多年，先后共有过这八大派的儒家。这八大派并不是同时发生的，如乐正氏，如子思，都是第三代的；孟氏、孙氏都是第四或第五代的。颜氏、仲良氏今不可考。只有子张和漆雕氏两家，是孔子直传的弟子。今试作一表如下：



最可怪的是曾子、子夏、子游诸人都不在这八家之内。或者当初曾子、子夏、子游、有子诸人都是孔门的正传，“言必称师”（《论语》十九曾子两言“吾闻诸夫子”，《礼记·祭义》乐正子春曰：“吾闻诸曾子，曾子闻诸夫子”），故不别立宗派。只有子张和漆雕开与曾子一班人不合，故别成学派。子张与同门不合，《论语》中证据甚多，如：

子游曰："吾友张也，为难能也，然而未仁。"（十九）

曾子曰："堂堂乎张也，难与并为仁矣。"（十九）

子张是陈同甫、陆象山一流的人，瞧不上曾子一般人"战战兢兢"的萎缩气象，故他说：

执德不弘，信道不笃，焉能为有？焉能为无？（十九）

士见危致命，见得思义。祭思敬，丧思哀，其可已矣。（十九）

又子夏论交道："可者与之，其不可者拒之。"子张驳他道：

君子尊贤而容众，嘉善而矜不能。我之大贤欤，于人何所不容？我之不贤欤，人将拒我，如之何其拒人也？（十九）

看他这种阔大的气象，可见他不能不和子夏、曾子等人分手，别立宗派。漆雕开一派，"不色挠，不目逃；行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯。"《韩非子·显学篇》）乃是儒家的武侠派，也不配做儒家的正宗（王充《论衡》说漆雕开论性有善有恶，是非性善论）。只可惜子张和漆雕两派的学说如今都不传了，我们如今只能略述孔门正传一派的学说罢。

孔门正传的一派，大概可用子夏、子游、曾子一班人做代表。我不能细说各人的学说，且提出两个大观念：一个是"孝"，一个是"礼"。这两个问题，孔子生时都不曾说得周密，

到了曾子一般人手里，方才说得面面都到。从此以后，这两个字便渐渐成了中国社会的两大势力。

孝 孔子何尝不说孝道，但总不如曾子说得透切圆满。曾子说：

> 孝有三：大孝尊亲，其次弗辱，其次能养。
>
> ——《礼记·祭义》

什么叫做尊亲呢？第一，是增高自己的人格，如《孝经》说的“立身行道，扬名于后世，以显父母”。第二，是增高父母的人格，所谓“先意承志，谕父母于道。”尊亲即是《孝经》的“严父”。《孝经》说：

> 人之行莫大于考，孝莫大于严父（严父谓尊严其父），严父莫大于配天。

什么叫做弗辱呢？第一，即是《孝经》所说“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”的意思。《祭义》所说“父母全而生之，子全而归之”，也是此意。第二，是不敢玷辱父母传与我的人格。这一层曾子说得最好。他说：

> 身也者，父母之遗体也。行父母之遗体，敢不敬乎？居处不庄，非孝也。事君不忠，非孝也。莅官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。战陈无勇，非孝也。五者不遂，灾及其亲，敢不敬乎？
>
> ——《祭义》

什么叫做能养呢？孔子说的：

> 今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？
>
> ——《论语·二》
>
> 事父母几谏。见志不从，又敬不违，劳而不怨。
>
> ——《论语·四》

这都是精神的养亲之道。不料后来的人只从这个“养”字上用力，因此，造出许多繁文缛礼来，例如，《礼记》上说的：

> 子事父母，鸡初鸣，咸盥漱、栉纵、笄总、拂髦，冠绫缨、端鞸绅、搢笏。左右佩用：左佩纷帨、刀、砺、小觿、金燧；右佩玦、捍、管、遰、大觿、木燧。逼屦著綦。……以适父母之所。及所，下气怡声，问衣燠寒，疾痛疴痒，而敬抑搔之。出入，则或先或后而敬扶持之。进盥，少者捧盘，长者捧水，请沃盥。盥卒，授巾。问所欲而敬进之。
>
> ——《内则》

这竟是现今戏台上的台步、脸谱、武场套数，成了刻板文字，便失了孝的真意了。曾子说的三种孝，后人只记得那最下等的一项，只在一个“养”字上做功夫。甚至于一个母亲发了痴心冬天要吃鲜鱼，他儿子便去睡在冰上，冰里面便跳出活鲤鱼来了（《晋书·王祥传》）。这种鬼话，竟有人信以为真，以为孝子应

该如此！可见孝的真义久已埋没了。

孔子的人生哲学，虽是伦理的，虽注重“君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇”，却并不曾用“孝”字去包括一切伦理。到了他的门弟子，以为人伦之中独有父子一伦最为亲切，所以，便把这一伦提出来格外注意，格外用功。如《孝经》所说：

> 父子之道，天性也。……故不爱其亲而爱他人者，谓之悖德，不敬其亲而敬他人者，谓之悖礼。

又如，有子说的：

> 君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本欤？
>
> ——《论语·一》

孔门论仁，最重“亲亲之杀”，最重“推恩”，故说孝悌是为仁之本。后来更进一步，便把一切伦理都包括在“孝”字之内。不说你要做人，便该怎样，便不该怎样；却说你要做孝子，便该怎样，便不该怎样。例如，上文所引曾子说的“战陈无勇”，“朋友不信”，他不说你要做人，要尽人道，故战陈不可无勇，故交友不可不信；只说你要做一个孝子，故不可如此如此。这个区别，在人生哲学史上，非常重要。孔子虽注重个人的伦理关系，但他同时又提出一个“仁”字，要人尽人道，做一个“成人”。故“居处恭，执事敬，与人忠”，只是仁，只是尽做人的道理。这是“仁”的人生哲学。那“孝”的人生哲学便不同了。细看《祭义》和《孝经》的学说，简直可算得不承认个

人的存在。我并不是我，不过是我的父母的儿子。故说："身也者，父母之遗体也。"又说："身体发肤，受之父母。"我的身并不是我，只是父母的遗体，故居处不庄，事君不忠，战陈无勇，都只是对不住父母，都只是不孝。《孝经》说天子应该如何，诸侯应该如何，卿大夫应该如何，士庶人应该如何。他并不说你做了天子诸侯或是做了卿大夫士庶人，若不如此做，便不能尽你做人之道。他只说你若要做孝子，非得如此做去，不能尽孝道，不能对得住你的父母。总而言之，你无论在什么地位，无论做什么事，你须要记得这并不是"你"做了天子诸侯等等，乃是"你父母的儿子"做了天子诸侯等等。

这是孔门人生哲学的一大变化。孔子的"仁的人生哲学"，要人尽"仁"道，要人做一个"人"。孔子以后的"孝的人生哲学"，要人尽"孝"道，要人做一个"儿子"(参观第十篇第一章)。这种人生哲学，固然也有道理，但未免太把个人埋没在家庭伦理里面了。如《孝经》说：

> 事亲者，居上不骄，为下不乱，在醜不争。

难道不事亲的便不能如此吗？又如：

> 爱亲者不敢恶于人，敬亲者不敢慢于人。

为什么不说为人之道不当恶人、慢人呢？

以上说孝的哲学。现在且说"孝的宗教"。宗教家要人行善，又怕人不肯行善，故造出一种人生行为的监督，或是上帝，或是鬼神，多可用来做人生道德的裁制力。孔子是不很信

鬼神的，他的门弟子也多不深信鬼神（墨子常说儒家不信鬼神）。所以孔门不用鬼神来做人生的裁制力。但是这种道德的监督似乎总不可少，于是想到父子天性上去。他们以为五伦之中父子的亲谊最厚，人人若能时时刻刻想着父母，时时刻刻惟恐对不住父母，便决不致做出玷辱父母的行为了。所以儒家的父母便和别种宗教的上帝鬼神一般，也有裁制鼓励人生行为的效能。如曾子的弟子乐正子春说：

> 吾闻诸曾子，曾子闻诸夫子曰："天之所生，地之所养，无人为大。父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣。不亏其体，不辱其亲，可谓全矣。"故君子顷步而不敢忘孝也。……壹举足而不敢忘父母，壹出言而不敢忘父母。壹举足而不敢忘父母，是故道而不径，舟而不游，不敢以先父母之遗体行殆。壹出言而不敢忘父母，是故恶言不出于口，忿言不反于身，不辱其身，不羞其亲，可谓孝矣。
>
> ——《祭义》

人若能一举足，一出言，都不敢忘父母，他的父母便是他的上帝鬼神，他的孝道便成了他的宗教。曾子便真有这个样子。看他临死时对他的弟子说：

> 启予足，启予手。诗云："战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。"而今而后，吾知免夫，小子！
>
> ——《论语·八》

这是完全一个宗教家的口气。这种"全受全归"的宗教的大弊

病在于养成一种畏缩的气象，使人消磨一切勇往冒险的胆气。《汉书·王尊传》说：

> 王阳为益州刺史，行部到邛郲九折阪，叹曰："奉先人遗体，奈何数乘此险！"后以病去。

这就是"不敢以先父母之遗体行殆"的宗教的流毒了。

儒家又恐怕人死了父母，便把父母忘了，所以想出种种丧葬祭祀的仪节出来，使人永永纪念着父母。曾子说：

> 吾闻诸夫子：人未有自致者也，必也亲丧乎！(《孟子》也说："亲丧固所自尽也"。)
>
> ——《论语·十九》

因为儒家把亲丧的时节看得如此重要，故要利用这个时节的心理，使人永久纪念着父母。儒家的丧礼，孝子死了父母，"居于倚庐，寝苫枕块，哭泣无数，服勤三年，身病体羸，扶而后能起，杖而后能行。"还有种种怪现状，种种极琐细的仪文，试读《礼记》中《丧大记》、《丧服大记》、《奔丧》、《问丧》诸篇，便可略知大概，今不详说。三年之丧，也是儒家所创，并非古礼，其证有三。《墨子·非儒篇》说：

> 儒者曰：亲亲有术，尊贤有等。……其礼曰："丧父母三年，……

此明说三年之丧是儒者之礼，是一证。《论语·十七》记宰我说

三年之丧太久了，一年已够了。孔子弟子中尚有人不认此制合礼，可见此非当时通行之俗，是二证。《孟子·滕文公篇》记孟子劝滕世子行三年之丧，滕国的父兄百官皆不愿意，说道："吾宗国鲁先君莫之行，吾先君亦莫之行也。"鲁为周公之国，尚不曾行过三年之丧，是三证。至于儒家说尧死时三载如丧考妣，商高宗三年不言，和孟子所说"三年之丧，三代共之"，都是儒家托古改制的惯技，不足凭信。

祭礼乃是补助丧礼的方法。三年之丧虽久，究竟有完了的时候。于是又创为以时祭祀之法，使人时时纪念着父母祖宗。祭祀的精义，《祭义》说得最妙：

> 斋之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。斋三日乃见其所为斋者。祭之日，入室，僾然必有见乎其位。周还出户，肃然必有闻乎其容声。出户而听，忾然必有闻乎其叹息之声。
>
> ——《祭义》

这一段文字，写祭祀的心理，可谓妙绝。近来有人说儒教不是宗教，我且请他细读《祭义篇》。

但我不说儒家是不深信鬼神的吗？何以又如此深信祭祀呢？原来儒家虽不深信鬼神，却情愿自己造出鬼神来崇拜。例如，孔子明说："未知生，焉知死"，他却又说："祭如在，祭神如神在。"一个"如"字，写尽宗教的心理学。上文所引《祭义》一段，写那祭神的人，斋了三日，每日凝神思念所祭的人，后来自然会"见其所为斋者。"后文写祭之日一段，真是见神见鬼，其实只是《中庸》所说"洋洋乎如在其上，如在

其左右。”依旧是一个“如”字。

有人问，儒家为什么情愿自己造出鬼神来崇拜呢？我想这里面定有一层苦心。曾子说：

慎终追远，民德归厚矣。

——《论语·一》

孔子说：

君子笃于亲，则民兴于仁。

——《论语·八》

一切丧葬祭祀的礼节，千头万绪，只是“慎终追远”四个字，只是要“民德归厚”，只是要“民兴于仁”。

这是“孝的宗教”。

礼　我讲孔门弟子的学说，单提出“孝”和“礼”两个观念。“孝”字很容易讲，“礼”字却极难讲。今试问人“什么叫做礼？”几乎没有一人能下一个完全满意的界说。有许多西洋的“中国学家”也都承认中文的“礼”字在西洋文字竟没有相当的译名。我现在且先从字义下手。《说文》：“礼，履也，所以事神致福也。从示从豊，豊亦声。”又“豊，行礼之器也，从豆象形。”按“礼”字从示从豊，最初本义完全是宗教的仪节，正译当为“宗教”。《说文》所谓“所以事神致福”，即是此意。《虞书》：“有能典朕三礼”，马注：“天神地祇人鬼之礼也。”这是礼的本义。后来“礼”字范围渐大，有“五礼”（吉、凶、军、宾、嘉）、“六礼”（冠、昏、丧、祭、乡、相见）、“九礼”（冠、昏、朝、聘、丧、祭、宾主、乡饮酒、军旅）的名目。这都是处世接人慎终追远的仪文，范围已广，不限于宗教一部分，竟包括一切社会习惯风俗所承认的行为的规矩。如今所传

《仪礼·十七》篇，及《礼记》中专记礼文仪节的一部分，都是这一类。“礼”字的广义，还不止于此。《礼运篇》说：

> 礼者，君之大柄也，所以别嫌、明微、傧鬼神、考制度、别仁义，所以治政安君也。

《坊记篇》说：

> 礼者，因人之情而为之节文，以为民坊者也。

这种“礼”的范围更大了。礼是“君之大柄”，“所以治政安君”，“所以为民坊”，这都含有政治法律的性质。大概古代社会把习惯风俗看作有神圣不可侵犯的尊严，故“礼”字广义颇含有法律的性质。儒家的“礼”和后来法家的“法”同是社会国家的一种裁制力，其中却有一些分别。第一，礼偏重积极的规矩，法偏重消极的禁制；礼教人应该做什么，应该不做什么；法教人什么事是不许做的，做了是要受罚的。第二，违法的有刑罚的处分，违礼的至多不过受“君子”的讥评，社会的笑骂，却不受刑罚的处分。第三，礼与法施行的区域不同。《礼记》说：“礼不下庶人，刑不上大夫。”礼是为上级社会设的，法是为下等社会设的。礼与法虽有这三种区别，但根本上同为个人社会一切行为的裁制力。因此我们可说礼是人民的一种“坊”(亦作防)。《大戴礼记·礼察篇》说(《小戴记·经解篇》与此几全同)：

> 孔子曰(凡大小《戴记》所称“孔子曰”、“子曰”都不大可靠)：君子之道，譬犹防欤。夫礼之塞乱之所从生也。犹

防之塞水之所从来也。……故昏姻之礼废，则夫妇之道苦，而淫僻之罪多矣。乡饮酒之礼废，则长幼之序失，而争斗之狱繁矣。聘射之礼废，则诸侯之行恶，而盈溢之败起矣。丧祭之礼废，则臣子之恩薄，而倍死忘生之礼众矣。凡人之知，能见已然，不见将然。礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后。……礼云，礼云，贵绝恶于未萌，而起敬于微眇，使民日徙善远罪而不自知也。

这一段说“礼”字最好。礼只教人依礼而行，养成道德的习惯，使人不知不觉的“徙善远罪”。故礼只是防恶于未然的裁制力。譬如，人天天讲究运动卫生，使疾病不生，是防病于未然的方法。等到病已上身，再对症吃药，便是医病于已然之后了。礼是卫生书，法是医药书。儒家深信这个意思，故把一切合于道理可以做行为标准，可以养成道德习惯，可以增进社会治安的规矩，都称为礼。这是最广义的“礼”，不但不限于宗教一部分，并且不限于习惯风俗。《乐记》说：

礼也者，理之不可易者也。

《礼运》说：

礼也者，义之实也。协诸义而协，则礼虽先王未之有，可以义起也。

这是把礼和理和义看作一事，凡合于道理之正，事理之宜的，都可建立为礼的一部分。这是“礼”字进化的最后一级。“礼”的观念凡经过三个时期：第一，最初的本义是宗教的仪节。第

二，礼是一切习惯风俗所承认的规矩。第三，礼是合于义理可以做行为模范的规矩，可以随时改良变换，不限于旧俗古礼。

以上说"礼"字的意义。以下说礼的作用，也分三层说：

第一，礼是规定伦理名分的 上篇说过，孔门的人生哲学是伦理的人生哲学，他的根本观念只是要"君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇"。这种种伦常关系的名分区别，都规定在"礼"里面。礼的第一个作用，只是家庭社会国家的组织法（组织法旧译宪法）。《坊记》说：

> 夫礼者，所以章疑别微，以为民坊者也。故贵贱有等，衣服有别，朝廷有位，则民有所让。

《哀公问》说：

> 民之所由生，礼为大。非礼无以节事天地之神也。非礼无以辨君臣上下长幼之位也。非礼无以别男女父子兄弟之亲，昏姻疏数之交也。

这是礼的重要作用。朝聘的拜跪上下，乡饮酒和士相见的揖让进退，丧服制度的等差，祭礼的昭穆祧迁，都只是要分辨家庭社会一切伦理的等差次第。

第二，礼是节制人情的 《礼运》说此意最好：

> 圣人耐（通能字）以天下为一家，以中国为一人者，非意之也。必知其情，辟于其义（辟，晓喻也），明于其利，达于其患，然后能为之。何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者弗学而能。何谓人义？父慈，子

孝，兄良，弟悌，夫义，妇听，长惠，幼顺，君仁，臣忠：十者谓之人义。讲信修睦，谓之人利。争夺相杀，谓之人患。故圣人之所以治人七情，脩十义，讲信脩睦，尚慈让，去争夺，舍礼何以治之？

饮食男女，人之大欲存焉。死亡贫苦，人之大恶存焉。故欲恶者，心之大端也。人藏其心，不可测度也。美恶皆在其心，不见其色也。欲一以穷之，舍礼何以哉？

人的情欲本是可善可恶的，但情欲须要有个节制；若没有节制，便要生出许多流弊。七情之中，欲恶更为重要，欲恶无节，一切争夺相杀都起于此。儒家向来不主张无欲（宋儒始有去人欲之说），但主"因人之情而为之节文以为民坊"。子游说：

有直道而径行者，戎狄之道也。礼道则不然。人喜则斯陶，陶斯咏，咏斯犹（郑注，犹当为摇，声之误也），犹斯舞（今本此下有"舞斯愠"三字，今依陆德明《释文》删去）。愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟（郑注，辟，拊心也），辟斯踊矣。品节斯，斯之谓礼。

——《檀弓》

《乐记》也说：

夫豢豕为酒，非以为祸也，而狱讼益繁，则酒之流生祸也。是故先生因为酒礼：一献之礼宾主百拜，终日饮酒，而不得醉焉。此先王之所以备酒祸也。

这两节说"因人之情而为之节文"，说得最透切。《檀弓》

又说：

> 弁人有其母死而孺子泣者。孔子曰："哀则哀矣，而难为继也。夫礼为可传也，为可继也，故哭踊有节。"

这话虽然不错，但儒家把这种思想推于极端，把许多性情上的事都要依刻板的礼节去做。《檀弓》有一条绝好的例：

> 曾子袭裘而吊，子游裼裘而吊。曾子指子游而示人曰："夫夫也，为习于礼者。如之何其裼裘而吊也。"主人既小敛，袒，括发，子游趋而出，袭裘带绖而入。曾子曰："我过矣！我过矣！夫夫是也。"

这两个"习于礼"的圣门弟子，争论这一点小节，好像是什么极大关系的事，圣门书上居然记下来，以为美谈！怪不得那"堂堂乎"的子张要说"祭思敬，丧思哀，其可已矣！"（子路是子张一流人，故也说："丧礼与其哀不足而礼有馀也，不若礼不足而哀有馀也。祭礼与其敬不足而礼有馀也，不若礼不足而敬有馀也。"）

第三，礼是涵养性情，养成道德习惯的 以上所说两种作用——规定伦理名分，节制情欲——只是要造成一种礼义的空气，使人生日用，从孩童到老大，无一事不受礼义的裁制，使人"绝恶于未萌，而起敬于微眇，使民日徙善远罪而不自知"。这便是养成的道德习惯。平常的人，非有特别意外的原因，不至于杀人放火奸淫偷盗，都只为社会中已有了这种平常道德的空气，所以不知不觉的也会不犯这种罪恶。这便是道德习惯的好处。儒家知道要增进人类道德的习惯，必须先造成一种更浓

厚的礼义空气，故他们极推重礼乐的节文。《檀弓》中有个周丰说道：

> 墟墓之间，未施哀于民而民哀。社稷宗庙之中，未施敬于民而民敬。

墟墓之间，有哀的空气；宗庙之中，有敬的空气。儒家重礼乐，本是极合于宗教心理学与教育心理学的。只可惜儒家把这一种观念也推行到极端，故后来竟致注意服饰拜跪，种种小节，便把礼的真义反失掉了。《孔子家语》说：

> 哀公问曰："绅委章甫有益于仁乎?"
>
> 孔子作色而对曰："君胡然焉！衰麻苴杖者，志不存乎乐，非耳弗闻，服使然也。黼黻衮冕者，容不亵慢，非性矜在，服使然也。介胄执戈者，无退懦之气，非体纯猛，服使然也。"

这话未尝无理，但他可不知道后世那些披麻带孝，拿着哭丧杖的人，何尝一定有哀痛之心？他又哪里知道如今那些听着枪声就跑的将军兵大爷，何尝不穿着军衣带着文虎章？还是《论语》里面的孔子说得好：

> 礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？
>
> 林放问礼之本。子曰："大哉问？礼，与其奢也，宁俭。丧，与其易也，宁戚。"
>
> 人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？

结论 以上说孔门弟子的学说完了。我这一章所用的材料，颇不用我平日的严格主义，故于大小戴《礼记》及《孝经》里采取最多（所用《孔子家语》一段，不过借作陪衬，并非信此书有史料价值）。这也有两种不得已的理由：第一，孔门弟子的著作已荡然无存，故不得不从《戴记》及《孝经》等书里面采取一些勉强可用的材料。第二，这几种书虽然不很可靠，但里面所记的材料，大概可以代表"孔门正传"一派学说的大旨。这是我对于本章材料问题的声明。

总观我们现在所有的材料，不能不有一种感慨。孔子那样的精神魄力，富于历史的观念，又富于文学美术的观念，真是一个气象阔大的人物。不料他的及门弟子那么多人里面，竟不曾有什么人真正能发挥光大他的哲学，极其所成就，不过在一个"孝"字、一个"礼"字上，做了一些补绽的功夫。这也可算得孔子的大不幸了。孔子死后两三代里竟不曾出一个出类拔萃的人物，直到孟轲、荀卿，儒家方才有两派有价值的新哲学出现。这是后话，另有专篇。

第六篇

墨　子

第一章　墨子略传[①]

墨子名翟姓墨。有人说他是宋人，有人说他是鲁人。今依孙诒让说，定他为鲁国人。

欲知一家学说传授沿革的次序，不可不先考定这一家学说产生和发达的时代。如今讲墨子的学说，当先知墨子生于何时。这个问题，古今人多未能确定。有人说墨子“并孔子时”（《史记·孟荀列传》），有人说他是“六国时人，

① 本篇及第八篇别墨曾题为《墨家哲学》（学术讲演录），1918年8月10日由北京大学学术研究会印行。同年9月至11月又陆续连载于《北京大学日刊》。1919年4月15日和7月15日，又分别刊于《太平洋》第1卷第11、12号。《墨家哲学》与本书第六篇和第八篇，文字上略有差异。——编者

至周末犹存”（毕沅《墨子·序》），这两说相差二百多年，若不详细考定，易于使人误会。毕沅的话已被孙诒让驳倒了（《墨子间诂·非攻中》），不用再辩。

孙诒让又说：

> 窃以今五十三篇之书推校之，墨子前及与公输般、鲁阳文子相问答，而后及见齐太公和（见《鲁问篇》，田和为诸侯，在周安王十六年），与齐康公兴乐（见《非乐上》。康公卒于安王二十年），与楚吴起之死（见《亲士篇》。在安王二十一年）。上距孔子之卒（敬王四十一年），几及百年。则墨子之后孔子益信。审核前后，约略计之，墨子当与子思同时，而生年，尚在其后（子思生于鲁哀公二年，周敬王二十七年也）。盖生于周定王之初年，而卒于安王之季，盖八九十岁（《墨子年表序》）。

我以为孙诒让所考不如汪中考的精确。汪中说：

> 墨子实与楚惠王同时（《耕柱篇》、《鲁问篇》、《贵义篇》），……其年于孔子差后，或犹及见孔子矣。……《非攻·中》篇言知伯以好战亡，事在“春秋”后二十七年。又言蔡亡，则为楚惠王四十二年。墨子并当时，及见其事。《非攻·下》篇言：“今天下好战之国，齐、晋、楚、越。”又言：“唐叔、吕尚邦齐晋，今与楚越四分天下。”《节葬·下》篇言：“诸侯力征，南有楚越之王，北有齐晋之君。”明在勾践称霸之后（《鲁问篇》越王请裂故吴地方五百里以封墨子，亦一证），秦献公未得志之前，全晋之时，三家未分，

齐未为陈氏也。

《檀弓下》，“季康子之母死，公输般请以机封。”此事不得其年。季康子之卒在哀公二十七年。楚惠王以哀公七年即位。般固逮事惠王。《公输篇》：“楚人与越人舟战于江。公输子自鲁南游楚，作钩强以备越。”亦吴亡后楚与越为邻国事。惠王在位五十七年，本书既载其以老辞墨子，则墨子亦寿考人欤？

——《墨子·序》

汪中所考都很可靠。如今且先说孙诒让所考的错处。

第一，孙氏所据的三篇书，《亲士》、《鲁问》、《非乐·上》，都是靠不住的书。《鲁问篇》乃是后人所辑。其中说的“齐大王”，未必便是田和。即使是田和，也未必可信。例如，《庄子》中说庄周见鲁哀公，难道我们便说庄周和孔丘同时么？《非乐篇》乃是后人补做的。其中屡用“是故子墨子曰，为乐非也”一句，可见其中引的历史事实，未必都是墨子亲见的。《亲士篇》和《修身篇》同是假书。内中说的全是儒家的常谈，哪有一句墨家的话。

第二，墨子决不会见吴起之死。《吕氏春秋·上德篇》说吴起死时，阳城君得罪逃走了，楚国派兵来收他的国。那时“墨者巨子孟胜”替阳城君守城，遂和他的弟子一百八十三人都死在城内。孟胜将死之前，还先派两个弟子把“巨子”的职位传给宋国的田襄子，免得把墨家的学派断绝了。照这条看来，吴起死时，墨学久已成了一种宗教。那时“墨者巨子”传授的法子，也已经成为定制了。那时的“墨者”已有了新立的领袖。孟胜的弟子劝他不要死，说：“绝墨者于世，不可。”要是墨子

还没有死，谁能说这话呢？可见吴起死时，墨子已死了许多年了。

依以上所举各种证据，我们可定墨子大概生在周敬王二十年与三十年之间（西历纪元前五〇〇至［前］四九〇年），死在周威烈王元年与十年之间（西历纪元前四二五至［前］四一六年）。墨子生时约当孔子五十岁六十岁之间（孔子生西历纪元前五五一年）。到吴起死时，墨子已死了差不多四十年了。

以上所说墨子的生地和生时，很可注意。他生当鲁国，又当孔门正盛之时。所以他的学说，处处和儒家有关系。《淮南要略》说：

> 墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不悦，厚葬靡财而贫民，〔久〕服伤生而害事。

墨子究竟曾否“学儒者之业，受孔子之术”，我们虽不能决定，但是墨子所受的儒家的影响，一定不少（《吕氏春秋·当染篇》说史角之后在于鲁，墨子学焉。可见墨子在鲁国受过教育。）我想儒家自孔子死后，那一班孔门弟子不能传孔子学说的大端，都去讲究那丧葬小节。请看《礼记·檀弓篇》所记孔门大弟子子游、曾子的种种故事，那一桩不是争一个极小极琐碎的礼节？（“如曾子吊于负夏”及“曾子袭裘而吊”，“子游裼裘而吊”诸条。）再看一部《仪礼》那种繁琐的礼仪，真可令今人骇怪。墨子生在鲁国，眼见这种种怪现状，怪不得他要反对儒家，自创一种新学派。墨子攻击儒家的坏处，约有四端：

> 儒之道足以丧天下者四政焉：儒以天为不明，以鬼为

不神，天鬼不说。此足以丧天下。又厚葬久丧，重为棺椁，多为衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶然后起，杖然后行，耳无闻，目无见。此足以丧天下。又弦歌鼓舞，习为声乐。此足以丧天下。又以命为有，贫富，寿夭，治乱，安危，有极矣，不可损益也。为上者行之，必不听治矣；为下者行之，必不从事矣。此足以丧天下。

——《墨子·公孟篇》

这个儒墨的关系，是极重要不可忽略的。因为儒家不信鬼，(孔子言："未知生，焉知死"，"未能事神，焉能事鬼"。又说："敬鬼神而远之"。《说苑》十八记子贡问死人有知无知，孔子曰："吾欲言死者有知耶，恐孝子顺孙妨生以送死也。欲言死者无知，恐不孝子孙弃亲不葬也。赐欲知死人有知无知也，死徐自知之，犹未晚也。"此犹是怀疑主义（Agnosticism)。后来的儒家直说无鬼神，故《墨子·公孟篇》的公孟子曰："无鬼神。"此直是无神主义（Atheism)。) 所以墨子倡"明鬼"论。因为儒家厚葬久丧，所以墨子倡"节葬"论。因为儒家重礼乐，所以墨子倡"非乐"论。因为儒家信天命（《论语》子夏说："死生有命，富贵在天。"孔子自己也说："不知命，无以为君子也。"又说："道之将行也欤，命也。道之将废也欤，命也。")，所以墨子倡"非命"论。

墨子是一个极热心救世的人，他看见当时各国征战的惨祸，心中不忍，所以倡为"非攻"论。他以为从前那种"弭兵"政策（如向戌的弭兵会），都不是根本之计。根本的"弭兵"，要使人人"视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身"。这就是墨子的"兼爱"论。

但是，墨子并不是一个空谈弭兵的人，他是一个实行非攻主义的救世家。那时公输般替楚国造了一种云梯，将要攻宋。

墨子听见这消息，从鲁国起程，走了十日十夜，赶到郢都去见公输般。公输般被他一说说服了，便送他去见楚王，楚王也被他说服了，就不攻宋了（参看《墨子·公输篇》）。公输般对墨子说："我不曾见你的时候，我想得宋国。自从我见了你之后，就是有人把宋国送给我，要是有一毫不义，我都不要了。"墨子说："……那样说来，仿佛是我已经把宋国给了你了。你若能努力行义，我还要把天下送给你咧。"（《鲁问篇》）

看他这一件事，可以想见他一生的慷慨好义，有一个朋友劝他道："如今天下的人都不肯做义气的事，你何苦这样尽力去做呢？我劝你不如罢了。"墨子说："譬如一个人有十个儿子，九个儿子好吃懒做，只有一个儿子尽力耕田。吃饭的人那么多，耕田的人那么少，那一个耕田的儿子便该格外努力耕田才好。如今天下的人都不肯做义气的事，你正该劝我多做些才好。为什么反来劝我莫做呢？"《贵义篇》）这是何等精神！何等人格！那反对墨家最利害的孟轲道："墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。"这话本有责备墨子之意，其实是极恭维他的话。试问中国历史上，可曾有第二个"摩顶放踵利天下，为之"的人么？

墨子是一个宗教家。他最恨那些儒家一面不信鬼神，一面却讲究祭礼丧礼。他说："不信鬼神，却要学祭礼，这不是没有客却行客礼么？这不是没有鱼却下网么？"《公孟篇》）所以墨子虽不重丧葬祭祀，却极信鬼神，还更信天。他的"天"却不是老子的"自然"，也不是孔子的"天何言哉？四时行焉，百物生焉"的天。墨子的天，是有意志的。天的"志"就是要人兼爱。凡事都应该以"天志"为标准。

墨子是一个实行的宗教家。他主张节用，又主张废乐，所

以他教人要吃苦修行。要使后世的墨者，都要“以裘褐为衣，以跂跻为服，日夜不休，以自苦为极”。这是“墨教”的特色。《庄子·天下篇》批评墨家的行为，说：

> 墨翟、禽滑厘之意则是，其行则非也。将使后世之墨者，必自苦，以腓无胈胫无毛相进而已矣。乱之上也，治之下也。

又却不得不称赞墨子道：

> 虽然，墨子真天下之好也。将求之不可得也，虽枯槁不舍也。才士也夫！

认得这个墨子，才可讲墨子的哲学。

《墨子》书今本有五十三篇，依我看来，可分作五组：

第一组　自《亲士》到《三辩》，凡七篇，皆后人假造的（黄震、宋濂所见别本，此七篇题曰经）。前三篇全无墨家口气，后四篇乃根据墨家的余论所作的。

第二组　《尚贤》三篇，《尚同》三篇，《兼爱》三篇，《非攻》三篇，《节用》两篇，《节葬》一篇，《天志》三篇，《明鬼》一篇，《非乐》一篇，《非命》三篇，《非儒》一篇，凡二十四篇。大抵皆墨者演墨子的学说所作的。其中也有许多后人加入的材料。《非乐》、《非儒》两篇更可疑。

第三组　《经·上下》，《经说·上下》，《大取》、《小取》六篇。不是墨子的书，也不是墨者记墨子学说的书。我以为这六篇就是《庄子·天下篇》所说的“别墨”做的。这六篇中的学

问，决不是墨子时代所能发生的。况且其中所说和惠施、公孙龙的话最为接近。惠施、公孙龙的学说差不多全在这六篇里面。所以我以为这六篇是惠施、公孙龙时代的“别墨”做的。我从来讲墨学，把这六篇提出，等到后来讲“别墨”的时候才讲他们。

第四组　《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》这五篇，乃是墨家后人把墨子一生的言行辑聚来做的，就同儒家的《论语》一般。其中有许多材料比第二组还更为重要。

第五组　自《备城门》以下到《杂守》凡十一篇。所记都是墨家守城备敌的方法，于哲学没什么关系。

研究墨学的，可先读第二组和第四组，后读第三组。其余二组，可以不必细读。

第二章　墨子的哲学方法

儒墨两家根本上不同之处，在于两家哲学的方法不同，在于两家的“逻辑”不同。《墨子·耕柱篇》有一条最形容得出这种不同之处。

叶公子高问政于仲尼，曰：“善为政者若之何?”仲尼对曰：“善为政者，远者近之，而旧者新之。”(《论语》作“近者悦，远者来。”)

子墨子闻之曰：“叶公子高未得其问也，仲尼亦未得其所以对也。叶公子高岂不知善为政者之远者近之而旧者新之哉?问所以为之若之何也。……”

这就是儒墨的大区别，孔子所说是一种理想的目的，墨子所要的是一个“所以为之若之何”

的进行方法。孔子说的是一个“什么”，墨子说的是一个“怎样”，这是一个大分别。《公孟篇》又说：

> 子墨子问于儒者，曰：“何故为乐？”曰：“乐以为乐也。”子墨子曰：“子未我应也。今我问曰：‘何故为室？’曰：‘冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之别也。’则子告我为室之故矣。今我问曰：‘何故为乐？’曰：‘乐以为乐也。’是犹曰：‘何故为室’？曰：‘室以为室也。’”

儒者说的还是一个“什么”，墨子说的是一个“为什么”。这又是一个大分别。

这两种区别，皆极重要。儒家最爱提出一个极高的理想的标准，作为人生的目的，如论政治，定说“君君、臣臣、父父、子子”；或说“近者悦，远者来”；这都是理想的目的，却不是进行的方法。如人生哲学则高悬一个“止于至善”的目的，却不讲怎样能使人止于至善。所说细目，如“为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人父，止于慈；为人子，止于孝；与国人交，止于信。”全不问为什么为人子的要孝，为什么为人臣的要敬；只说理想中的父子君臣朋友是该如此如此的。所以儒家的议论，总要偏向“动机”一方面。“动机”如俗话的“居心”。

孟子说的“君子之所以异于人者，以其存心也，君子以仁存心，以礼存心”。存心是行为的动机。《大学》说的诚意，也是动机。儒家只注意行为的动机，不注意行为的效果。推到了极端，便成董仲舒说的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”。只说这事应该如此做，不问为什么应该如此做。

墨子的方法，恰与此相反。墨子处处要问一个“为什么”。例如造一所房子，先要问为什么要造房子。知道了“为什么”，方才可知道“怎样做”。知道房子的用处是“冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之别”，方才可以知道怎样布置构造始能避风雨寒暑，始能分别男女内外。人生的一切行为，都是如此。如今人讲教育，上官下属都说应该兴教育，于是大家都去开学堂，招学生。大家都以为兴教育就是办学堂，办学堂就是兴教育，从不去问为什么该兴教育。因为不研究教育是为什么的，所以办学和视学的人也无从考究教育的优劣，更无从考究改良教育的方法。我去年回到内地，有人来说，我们村里，该开一个学堂，我问他为什么我们村里该办学堂呢？他说：某村某村都有学堂了，所以我们这里也该开一个。这就是墨子说的“是犹曰：何故为室？曰：室以为室也”的理论。

墨子以为无论何种事物、制度、学说、观念，都有一个“为什么”。换言之，事事物物都有一个用处。知道那事物的用处，方才可以知道他的是非善恶。为什么呢？因为事事物物既是为应用的，若不能应用，便失了那事那物的原意了，便应该改良了。例如墨子讲“兼爱”，便说：

> 用而不可，虽我亦将非之。且焉有善而不可用者？
>
> ——《兼爱·下》

这是说能应“用”的便是“善”的；“善”的便是能应“用”的。譬如，我说这笔“好”，为什么“好”呢？因为能中写，所以“好”。又如，我说这会场“好”，为什么“好”呢？因为他能最合开会讲演的用，所以“好”。这便是墨子的“应用

主义”。

应用主义又可叫做“实利主义”。儒家说：“义也者，宜也。”宜即是“应该”。凡是应该如此做的，便是“义”。墨家说：“义，利也。”(《经·上》篇。参看《非攻·下》首段。)便进一层说，说凡事如此做去便可有利的即是“义”的。因为如此做才有利，所以“应该”如此做。义所以为“宜”，正因其为“利”。

墨子的应用主义，所以容易被人误会，都因为人把这“利”字、“用”字解错了。这“利”字并不是“财利”的利，这“用”也不是“财用”的用。墨子的“用”和“利”都只指人生行为而言。如今且让他自己下应用主义的界说：

> 子墨子曰：“言足以迁行者常之，不足以迁行者勿常。不足以迁行而常之，是荡口也。”
>
> ——《贵义篇》
>
> 子墨子曰：“言足以复行者常之，不足以举行者勿常。不足以举行而常之，是荡口也。”
>
> ——《耕柱篇》

这两条同一意思，《说文》说：“迁，登也。”《诗经》有“迁于乔木”，《易》有“君子以见善则迁”，皆是“升高”、“进步”之意，两“举”字当是“迁”字之讹。“迁”字古写作䙴。易讹作举。(后人不解“举”字之义，故把“举行”两字连读，作一个动词解。于是又误改上一“举”字为“复”字)。六个“行”字，都该读去声，是名词，不是动词。六个“常”字，都与“尚”字通用(俞樾解《老子》“道可道非常道”一章说如此)。“常”是“尊

尚”的意思。这两章的意思，是说无论什么理论，什么学说，须要能改良人生的行为，始可推尚。若不能增进人生的行为，便不值得推尚了。

墨子又说：

> 今瞽者曰：“巨者，白也（俞云，巨当作岂。岂者，皑之段字）。黔者，墨也。”虽明目者无以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰：“瞽不知白黑”者，非以其名也，以其取也。
>
> 今天下之君子之名仁也，虽禹汤无以易之。兼仁与不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰：“天下之君子不知仁”者，非以其名也，亦以其取也。
>
> ——《贵义篇》

这话说得何等痛快？大凡天下人没有不会说几句仁义道德的话的。正如瞎子虽不曾见过白黑，也会说白黑的界说。须是到了实际上应用的时候，才知道口头的界说是没有用的。高谈仁义道德的人，也是如此。甚至有许多道学先生一味高谈王霸义利之辨，却实在不能认得韭菜和麦的分别。有时分别义利，辨入毫芒，及事到临头，不是随波逐流，便是手足无措。所以墨子说单知道几个好听的名词，或几句虚空的界说，算不得真“知识”。真“知识”在于能把这些观念来应用。

这就是墨子哲学的根本方法。后来王阳明的“知行合一”说，与此说多相似之点。阳明说：“未有知而不行者。知而不行，只是未知。”很像上文所说“故我曰：天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也”之意。但阳明与墨子有绝不同

之处。阳明偏向“良知”一方面，故说：“尔那一点良知，是尔自家的准则。尔意念著处，他是便知是，非便知非。”墨子却不然，他的是非的“准则”，不是心内的良知，乃是心外的实用。简单说来，墨子是主张“义外”说的，阳明是主张“义内”说的（义外义内说，见《孟子·告子篇》）。阳明的“知行合一”说，只是要人实行良知所命令。墨子的“知行合一”说，只是要把所知的能否实行，来定所知的真假，把所知的能否应用来定所知的价值。这是两人的根本区别。

墨子的根本方法，应用之处甚多，说得最畅快的，莫如《非攻·上》篇。我且把这一篇妙文，抄来做我的“墨子哲学方法论”的结论罢。

> 今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者，其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也？以亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。至入人栏厩，取人牛马者，其不仁义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。至杀不辜人也，扡其衣裘，取戈剑者，其不义又甚入人栏厩取人马牛。此何故也？以其亏人愈多，苟亏人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚。当此天下之君子皆知而非之，谓之“不义”。今至大为“不义”攻国，则弗知非，从而誉之，谓之“义”。此可谓知义与不义之别乎？杀一人，谓之不义，必有一死罪矣；若以此说往，杀十人，十重不义，必有十死罪矣；杀百人，百重不义，必有百死罪矣。当此，天下之君子皆知而非之，谓之“不义”。今至大为不义攻国，则弗知非，

从而誉之，谓之“义”。情不知其不义也，故书其言以遗后世。若知其不义也，夫奚说书其不义以遗后世哉？今有人于此，少见黑曰黑，多见黑曰白，则以此人不知白黑之辨矣。少尝苦曰苦，多尝苦曰甘，则必以此人为不知甘苦之辨矣。今小为非则知而非之，大为非攻国，则不知非，从而誉之，谓之义，此可谓知义与不义之辨乎？是以知天下之君子，辨义与不义之乱也。

第三章　三表法

上章讲的，是墨子的哲学方法。本章讲的，是墨子的论证法。上章是广义的“逻辑”，本章是那“逻辑”的应用。

墨子说：

言必立仪。言而毋仪，譬犹运钧之上而言朝夕者也，是非利害之辨不可得而明知也。故言必有三表。何谓三表？……有本之者，有原之者，有用之者。

于何本之？上本之于古者圣王之事。

于何原之？下原察百姓耳目之实。

于何用之？发以为刑政，观其中国家百姓人民之利。

此所谓言有三表也。（《非命·上》。参观《非

命·中下》。《非命·中》述三表有误，此盖后人所妄加)。

这三表之中，第一和第二有时倒置。但是第三表（实地应用）总是最后一表。于此可见墨子的注重“实际应用”了。

这个论证法的用法，可举《非命篇》作例：

第一表　本之于古者圣王之事。墨子说：

然而今天下之士君子，或以命为有。盖（同盍）尝尚观于圣王之事？古者桀之所乱，汤受而治之。纣之所乱，武王受而治之。此世未易，民未渝，在于桀纣则天下乱，在于汤武则天下治，岂可谓有命哉？……先王之宪，亦尝有曰“福不可请而祸不可讳，敬无益，暴无伤”者乎？……先王之刑，亦尝有曰“福不可请而祸不可讳，敬无益，暴无伤”者乎？……先王之誓，亦尝有曰“福不可请而祸不可讳，敬无益，暴无伤”者乎？……

——《非命·上》

第二表　原察百姓耳目之实。墨子说：

我所以知命之有与亡者，以众人耳目之情知有与亡。有闻之，有见之，谓之有。莫之闻，莫之见，谓之亡。……自古以及今，……亦尝有见命之物闻命之声者乎？则未尝有也。……

——《非命·中》

第三表　发以为刑政，观其中国家百姓人民之利。最重要

的还是这第三表。墨子说：

> 执有命者之言曰："上之所赏，命固且赏，非贤故赏也。上之所罚，命固且罚，非暴故罚也。"……是故治官府则盗窃，守城则崩叛；君有难则不死，出亡则不送。……昔上世之穷民，贪于饮食，惰于从事，是以衣食之财不足，而饥寒冻馁之忧至。不知曰："我罢不肖，从事不疾"；必曰："吾命固且贫。"昔上世暴王……亡失国家，倾覆社稷，不知曰："我罢不肖，为政不善"；必曰"吾命固失之。"……今用执有命者之言，则上不听治，下不从事。上不听治，则政乱；下不从事，则财用不足。……此特凶言之所自生而暴人之道也。
>
> ——《非命·上》

学者可参看《明鬼·下》篇这三表的用法。

如今且仔细讨论这三表的价值。我们且先论第三表。第三表是"实际上的应用"，这一条的好处，上章已讲过了。如今且说他的流弊。这一条的最大的流弊在于把"用"字、"利"字解得太狭了。往往有许多事的用处或在几百年后，始可看出；或者虽用在现在，他的真用处不在表面上，却在骨子里。譬如墨子非乐，说音乐无用。为什么呢？因为：（1）费钱财，（2）不能救百姓的贫苦，（3）不能保护国家，（4）使人变成奢侈的习惯。后来有一个程繁驳墨子道：

> 昔者诸侯倦于听治，息于钟鼓之乐；……农夫春耕夏耘秋收冬藏，息于瓴缶之乐。今夫子曰："圣王不为乐"，

> 此譬之犹马驾而不税，弓张而不弛，无乃非有血气者之所不能至邪？
>
> ——《三辩》

这一问也从实用上作根据。墨子生来是一个苦行救世的宗教家，性有所偏，想不到音乐的功用上去，这便是他的非乐论的流弊了。

次论第二表。这一表（百姓耳目之实）也有流弊：(1) 耳目所见所闻，是有限的。有许多东西，例如，《非命篇》的“命”是看不见听不到的。(2) 平常人的耳目最易错误迷乱。例如鬼神一事，古人小说上说得何等凿凿有据。我自己的朋友也往往说曾亲眼看见鬼，难道我们就可断定有鬼么？（看《明鬼篇》）但是这一表虽然有弊，却极有大功用。因为中国古来哲学不讲耳目的经验，单讲心中的理想。例如老子说的：

> 不出户，知天下。不窥牖，知天道。其出弥远，其知弥少。

孔子虽说“学而不思则罔，思而不学则殆”，但是他所说的“学”，大都是读书一类，并不是“百姓耳目之实”。直到墨子始大书特书的说道：

> 天下之所以察知有与无之道者，必以众之耳目之实知有与亡为仪者也。诚或闻之见之，则必以为有。莫闻莫见，则必以为无。
>
> ——《明鬼》

这种注重耳目的经验，便是科学的根本。

次说第一表。第一表是“本之于古者圣王之事”。墨子最恨儒者“复古”的议论，所以《非儒篇》说：

> 儒者曰：“君子必古言服，然后仁。”
>
> 应之曰：“所谓古之言服者，皆尝新矣。而古人言之服之，则非君子也。”

墨子既然反对“复古”，为什么还要用“古者圣王之事”来作论证的标准呢？

原来墨子的第一表和第三表是同样的意思，第三表说的是现在和将来的实际应用，第一表说的是过去的实际应用。过去的经验阅历，都可为我们做一面镜子。古人行了有效，今人也未尝不可仿效；古人行了有害，我们又何必再去上当呢？所以说：

> 凡言凡动，合于三代圣王尧舜禹汤文武者，为之。
>
> 凡言凡动，合于三代暴王桀纣幽厉者，舍之。
>
> ——《贵义》

这并不是复古守旧，这是“温故而知新”，“彰往而察来”。《鲁问篇》说：

> 彭轻生子曰：“往者可知，来者不可知。”子墨子曰：“藉设而亲在百里之外，则遇难焉。期以一日也，及之则

> 生，不及则死。今有固车良马于此，又有驽马四隅之轮于此，使子择焉，子将何乘?”对曰:“乘良马固车，可以速至。”子墨子曰:“焉在不知来?”(从卢校本)

这一条写过去的经验的效用。例如，“良马固车可以日行百里”，“驽马四隅之轮不能行路”，都是过去的经验。有了这种经验，便可知道我如今驾了“良马固车”，今天定可赶一百里路。这是“彰往以察来”的方法。一切科学的律令，都与此同理。

第四章　墨子的宗教

上两章所讲，乃是墨子学说的根本观念。其余的兼爱、非攻、尚贤、尚同、非乐、非命、节用、节葬，都是这根本观念的应用。墨子的根本观念，在于人生行为上的应用。既讲应用，须知道人生的应用千头万绪，决不能预先定下一条“施诸四海而皆准，行诸百世而不悖”的公式。所以墨子说：

> 凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤尚同。国家贫，则语之节用节葬。国家憙音湛湎，则语之非乐非命。国家淫僻无礼，则语之尊天事鬼。国家务夺侵凌，则语之兼爱非攻。故曰择务而从事焉。
>
> ——《鲁问》

墨子是一个创教的教主。上文所举的几项，都可称为"墨教"的信条。如今且把这几条分别陈说如下：

第一，天志　墨子的宗教，以"天志"为本。他说：

> 我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩。轮匠执其规矩以度天下之方圆，曰：中者是也，不中者非也。今天下之士君子之书不可胜载，言语不可胜计；上说诸侯，下说列士。其于仁义，则大相远也。何以知之？曰：我得天下之明法度以度之。（参考《天志·中下》及《法仪篇》。）
>
> ——《天志·上》

这个"天下之明法度"便是天志。但是，天的志是什么呢？墨子答道：

> 天欲人之相爱相利而不欲人之相恶相贼也。（《天志·下》说："顺天之意何若？曰：兼爱天下之人。"与此同意。）
>
> ——《法仪篇》

何以知天志便是兼爱呢？墨子答道：

> 以其兼而爱之兼而利之也。奚以知天之兼而爱之兼而利之也？以其兼而有之兼而食之也。（《天志·下》意与此同而语繁，故不引。）
>
> ——《法仪篇》

第二，兼爱　天的志要人兼爱，这是宗教家的墨子的话。其实兼爱是件实际上的要务。墨子说：

> 圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。当（通尝）察乱何自起？起不相爱。……盗爱其室，不爱其异室，故窃异室以利其室。贼爱其身，不爱人，故贼人以利其身。……大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家。诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国。……察此何自起，皆起不相爱。若使天下……视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？……视人家若其家，谁乱？视人之国若其国，谁攻？……故天下兼相爱则治，交相恶则乱。
>
> ——《兼爱·上》

《兼爱·中、下》两篇都说因为要“兴天下之利，除天下之害”，所以要兼爱。

第三，非攻　不兼爱是天下一切罪恶的根本，而天下罪恶最大的，莫如“攻国”。天下人无论怎样高谈仁义道德，若不肯“非攻”，便是“明小物而不明大物”（读《非攻·上》）。墨子说：

> 今天下之所〔以〕誉义（旧作善，今据下文改）者，……为其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故誉之欤？……虽使下愚之人必曰：将为其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故誉之。……今天下之诸侯将，犹多皆〔不〕免攻伐并兼，则是（有）（此字衍文）誉

义之名而不察其实也。此譬犹盲者之与人同命黑白之名而不能分其物也。则岂谓有别哉？

——《非攻·下》

墨子说："义便是利"（《墨经·上》也说："义、利也"，此乃墨家遗说）。义是名，利是实。义是利的美名，利是义的实用。兼爱是"义的"，攻国是"不义的"，因为兼爱是有利于天鬼国家百姓的，攻国是有害于天鬼国家百姓的。所以《非攻·上》只说得攻国的"不义"，《非攻·中》下只说得攻国的"不利"。因为不利，所以不义。你看他说：

计其所自胜，无所可用也。计其所得，反不如所丧者之多。

又说：

虽四五国则得利焉，犹谓之非行道也。譬之医之药人之有病者然。今有医于此，和合其祝药之于天下之有病者而药之。万人食此，若医四五人得利焉，犹谓之非行药也。

——《非攻·中下》

可见墨子说的"利"不是自私自利的"利"，是"最大多数的最大幸福"。这是"兼爱"的真义，也便是"非攻"的本意。

第四，明鬼 儒家讲丧礼祭礼，并非深信鬼神，不过是要用"慎终追远"的手段来做到"民德归厚"的目的。所以儒家说："有义不义，无祥不祥"（《公孟篇》）。这竟和"作善，降之

百祥；作不善，降之百殃”的话相反对了。（《易·文言》：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”乃是指人事的常理，未必指着一个主宰祸福的鬼神天帝。）墨子是一个教主，深恐怕人类若没有一种行为上的裁制力，便要为非作恶。所以他极力要说明鬼神不但是有的，并且还能作威作福，“能赏贤而罚暴”。他的目的要人知道：

> 吏治官府之不洁廉，男女之为无别者，有鬼神见之；民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火退（孙诒让云：退是迓之讹，迓通御）无罪人乎道路，夺人车马衣裘以自利者，有鬼神见之。
>
> ——《明鬼》

墨子明鬼的宗旨，也是为实际上的应用，也是要“民德归厚”。但是他却不肯学儒家“无鱼而下网”的手段，他是真信有鬼神的。

第五，非命 墨子既信天，又信鬼，何以不信命呢？原来墨子不信命定之说，正因为他深信天志，正因为他深信鬼神能赏善而罚暴。老子和孔子都把“天”看作自然而然的“天行”，所以以为凡事都由命定，不可挽回。所以老子说“天地不仁”，孔子说“获罪于天，无所祷也。”墨子以为天志欲人兼爱，不欲人相害，又以为鬼神能赏善罚暴，所以他说能顺天之志，能中鬼之利，便可得福；不能如此，便可得祸。祸福全靠个人自己的行为，全是各人的自由意志招来的，并不由命定。若祸福都由命定，那便不做好事也可得福；不作恶事，也可得祸了。若人人都信命定之说，便没有人努力去做好事了（“非命”说之

论证，已见上章)。

第六，节葬短丧 墨子深恨儒家一面不信鬼神，一面却又在死人身上做出许多虚文仪节。所以他对于鬼神，只注重精神上的信仰，不注重形式上的虚文。他说儒家厚葬久丧有三大害：（一）国家必贫；（二）人民必寡；（三）刑政必乱（看《节葬篇》)。所以他定为丧葬之法如下：

> 桐棺三寸，足以朽体。衣衾三领，足以覆恶。(《节葬》)。及其葬也，下毋及泉，上毋通臭（《节葬》)。无椁（《庄子·天下篇》)，死无服（《庄子·天下篇》)，为三日之丧（《公孟篇》。《韩非子·显学篇》作“冬日冬服、夏日夏服，服丧三月”。疑墨家各派不同，或为三日，或为三月)。而疾而服事，人为其所能以交相利也。(《节葬》)

第七，非乐 墨子的非乐论，上文已约略说过。墨子所谓“乐”，是广义的“乐”。如《非乐·上》所说：“乐”字包括“钟鼓琴瑟竽笙之声”，“刻镂文章之色”，“刍豢煎炙之味”，“高台厚榭邃野之居”。可见墨子对于一切“美术”，如音乐、雕刻、建筑、烹调等等，都说是“奢侈品”，都是该废除的。这种观念固是一种狭义功用主义的流弊，但我们须要知道墨子的宗教“以自苦为极”，因要“自苦”，故不得不反对一切美术。

第八，尚贤 那时的贵族政治还不曾完全消灭，虽然有些奇才杰士，从下等社会中跳上政治舞台，但是大多数的权势终在一般贵族世卿手里，就是儒家论政，也脱不了“贵贵”、“亲亲”的话头。墨子主张兼爱，所以反对种种家族制度和贵族政

治。他说：

> 今王公大人有一裳不能制也，必藉良工；有一牛羊，不能杀也，必藉良宰。……逮至其国家之乱，社稷之危，则不知使能以治之。亲戚，则使之。无故富贵，面目姣好，则使之。
>
> ——《尚贤·中》

所以他讲政治，要“尊尚贤而任使能。不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色。贤者举而上之，富而贵之，以为官长。不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役。”（《尚贤·中》）

第九，尚同　墨子的宗教，以“天志”为起点，以“尚同”为终局。天志就是尚同，尚同就是天志。

尚同的“尚”字，不是“尚贤”的尚字。尚同的尚字和“上下”的上字相通，是一个状词，不是动词。“尚同”并不是推尚大同，乃是“取法乎上”的意思。墨子生在春秋时代之后，眼看诸国相征伐，不能统一。那王朝的周天子，是没有统一天下的希望的了。那时“齐晋楚越四分中国”，墨子是主张非攻的人，更不愿四国之中那一国用兵力统一中国。所以他想要用“天”来统一天下。他说：

> 古者民始生未有刑政之时，盖其语人异义。是以一人则一义，二人则二义，十人则十义。其人兹众，其所谓“义”者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也！是以……天下之乱，若禽兽然。
>
> 夫明虖天下之所以乱者，生于无政长，是故选天下之

> 贤可者，立以为天子。……又选择天下之贤可者，置立之，以为三公。天子三公既已立，以天下为博大，远国异土之民，是非利害之辩，不可一二而明知，故画分万国，立诸侯国君。……又选择其国之贤可者，立之以为正长。
>
> 正长既已具，天子发政于天下之百姓，言曰：闻善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之；所非，必皆非之。上有过，则规谏之；下有善，则傍荐之（孙说傍与访通，是也。古音访与傍同声）。上同而不下比者，此上之所赏而下之所誉也。……
>
> ——《尚同·上》

“上之所是，必皆是之；所非，必皆非之；上同而不下比”，这叫做“尚同”。要使乡长“壹同乡之义”；国君“壹同国之义”；天子“壹同天下之义”。但是这还不够。为什么呢？因为天子若成了至高无上的标准，又没有限制，岂不成了专制政体。所以墨子说：

> 夫既上同乎天子而未上同乎天者，则天灾将犹未止也。……故古者圣王明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎；以求兴天下之利，除天下之害。——《尚同·中》

所以我说“天志就是尚同，尚同就是天志。”天志尚同的宗旨，要使各种政治的组织之上，还有一个统一天下的“天”。所以我常说，墨教如果曾经做到欧洲中古的教会的地位，一定也会变成一种教会政体；墨家的“巨子”也会变成欧洲中古的“教王”(Pope)。

以上所说九项，乃是“墨教”的教条，在哲学史上，本来没有什么重要。依哲学史的眼光看来，这九项都是墨学的枝叶。墨学的哲学的根本观念，只是前两章所讲的方法。墨子在哲学史上的重要，只在于他的“应用主义”。他处处把人生行为上的应用作为一切是非善恶的标准。兼爱、非攻、节用、非乐、节葬、非命，都不过是几种特别的应用。他又知道天下能真知道“最大多数的最大幸福”的，不过是少数人，其余的人，都只顾眼前的小利，都只“明小物而不明大物”。所以他主张一种“贤人政治”，要使人“上同而不下比”。他又恐怕这还不够，他又是一个很有宗教根性的人，所以主张把“天的意志”作为“天下之明法”，要使天下的人都“上同于天”。因此哲学家的墨子便变成墨教的教主了。

第七篇

杨　朱

一、《杨朱篇》　《列子》的第七篇名为《杨朱篇》，所记的都是杨朱的言语行事。《列子》这部书是最不可信的。但是我看这一篇似乎还可信。其中虽有一些不可靠的话，大概是后人加入的（如杨朱见梁王谈天下事一段，年代未免太迟了，杨朱大概不及见梁称王），但这一篇的大体似乎可靠。第一，杨朱的"为我主义"是有旁证的（如孟子所说），此书说他的为我主义颇好。第二，书中论"名实"的几处，不是后世所讨论的问题，确是战国时的问题。第三，《列子》八篇之中只有这一篇专记一个人的言行。或者当时本有这样一种记杨朱言行的书，后来被编造《列子》的人糊涂拉入《列子》里

面，凑成八篇之数。此如张仪说秦王的书（见《战国策》），如今竟成了《韩非子》的第一篇。——以上三种理由，虽不甚充足，但当时实有这一种极端的为我主义，这是我们所公认的。当时实有杨朱这个人，这也是我们所公认的，所以我们不妨暂且把《杨朱篇》来代表这一派学说。

二、杨朱 杨朱的年代颇多异说。有的说他上可以见老聃，有的说他下可以见梁王。据《孟子》所说，那时杨朱一派的学说已能和儒家、墨家三分中国，大概那时杨朱已死了。《杨朱篇》记墨子弟子禽子与杨朱问答，此节以哲学史的先后次序看来，似乎不甚错。大概杨朱的年代当在西历纪元前四四〇年与［前］三六〇年之间。

杨朱的哲学，也是那个时势的产儿。当时的社会政治都是很纷乱的，战事连年不休，人民痛苦不堪。这种时代发生一种极端消极的哲学，是很自然的事。况且自老子以后，“自然主义”逐渐发达。老子一方面主张打破一切文物制度，归于无知无欲的自然状态；但老子一方面又说要“虚其心，实其腹”，“为腹不为目”，“甘其食，美其服”。可见老子所攻击的是高等的欲望，他并不反对初等的嗜欲。后来杨朱的学说便是这一种自然主义的天然趋势了。

三、无名主义 杨朱哲学的根本方法在于他的无名主义。他说：

> 实无名，名无实。名者，伪而已矣。

又说：

> 实者，固非名之所与也。

中国古代哲学史上，“名实”两字乃是一个极重要的问题。如今先解释这两个字的意义，再略说这个问题的历史。按《说文》“实，富也，从宀贯，贯为货物”。又：“寔，止也（段玉裁改作“正也”，非也），从宀，是声。”止字古通“此”字。《说文》：“此，止也。”《诗经·召南》毛传与《韩奕》郑笺皆说：“寔，是也。”又《春秋》桓六年，“寔来。”《公羊传》曰：“寔来者何？犹云是人来也。”《穀梁传》曰：“寔来者，是来也。”寔字训止，训此，训是，训是人，即是白话的“这个”。古文实寔两字通用。《公孙龙子》说：“天地与其所产焉，物也。物以物其所物而不过焉，实也。”名学上的“实”字，含有“寔”字“这个”的意思，和“实”字“充实”的意思。两义合起来说，“实”即是“这个物事”。天地万物每个都是一个“实”。每一个“实”的称谓便是那实的“名”。《公孙龙子》说：“夫名，实谓也。”同类的实，可有同样的名。你是一个实，他是一个实，却同有“人”的名。如此看来，可以说实是个体的，特别的；名是代表实的共相的（虽私名［本名］也是代表共相的。例如“梅兰芳”代表今日的梅兰芳和今年去年前年的梅兰芳。类名更不用说了）。有了代表共相的名，可以包举一切同名的事物。所以在人的知识上，名的用处极大。老子最先讨论名的用处（看本书第三篇），但老子主张“无知无欲”，故要人复归于“无名之朴”。孔子深知名的用处，故主张正名，以为若能正名，便可用全称的名，来整治个体的事物。儒家所注重的名器、礼仪、名分等等，都是正名的手续。墨子注重实用，故提出一个“实”字，攻击当时的君子“誉义之名而不察其实”。杨朱更趋于极端，他只承认个体的事物（实），不认全称的名。所以说：

"实无名，名无实。实者，伪而已矣。"伪是"人为的"。一切名都是人造的，没有实际的存在，故说"实无名，名无实"。这种学说，最近西洋的"唯名主义"(Nominalism)。唯名主义以为"名"不过是人造的空名，没有实体，故唯名论其实即是无名论。无名论的应用有两种趋势：一是把一切名器礼文都看作人造的虚文。一是只认个人的重要，轻视人伦的关系，故趋于个人主义。

四、为我 杨朱的人生哲学只是一种极端的"为我主义"。杨朱在哲学史上占一个重要的位置，正因为他敢提出这个"为我"的观念，又能使这个观念有哲学的根据。他说：

> 有生之最灵者，人也。人者，爪牙不足以供守卫，肌肤不足以自捍御，趋走不足以逃利害，无毛羽以御寒暑，必将资物以为养，性任智而不恃力。故智之所贵，存我为贵；力之所贱，侵物为贱。

这是为我主义的根本观念。一切有生命之物，都有一个"存我的天性"。植物动物都同具此性，不单是人所独有。一切生物的进化：形体的变化，机能的发达，都由于生物要自己保存自己，故不得不变化，以求适合于所居的境地。人类知识发达，群众的观念也更发达，故能于"存我"观念之外，另有"存群"的观念；不但要保存自己，还要保存家族、社会、国家；能保存得家族、社会、国家，方才可使自己的生存格外稳固。后来成了习惯，社会往往极力提倡爱群主义，使个人崇拜团体的尊严，终身替团体尽力，从此遂把"存我"的观念看作不道德的观念。试看社会提倡"殉夫"、"殉君"、"殉社稷"等等风

俗，推尊为道德的行为，便可见存我主义所以不见容的原因了。其实存我观念本是生物天然的趋向，本身并无什么不道德。杨朱即用这个观念作为他的“为我主义”的根据。他又恐怕人把存我观念看作损人利己的意思，故刚说：“智之所贵，存我为贵。”忙接着说：“力之所贱，侵物为贱。”他又说：

> 古之人损一毫利天下，不与也。悉天下奉一身，不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。

杨朱的为我主义，并不是损人利己。他一面贵“存我”，一面又贱“侵物”；一面说“损一毫利天下，不与也”，一面又说“悉天下奉一身，不取也”。他只要“人人不损一毫，人人不利天下”。这是杨朱的根本学说。

五、悲观 杨朱主张为我。凡是极端为我的人，没有一个不抱悲观的。你看杨朱说：

> 百年寿之大齐。得百年者，千无一焉。设有一者，孩提以逮昏老，几居其半矣。夜眠之所弭，昼觉之所遗，又几居其半矣。痛疾、哀苦、亡失、忧惧，又几居其半矣。量十数年之中，逌然而自得，亡介焉之虑者，亦亡一时之中尔。则人之生也奚为哉？奚乐哉？为美厚尔，为声色尔。而美厚复不可常厌足，声色不可常玩闻，乃复为刑赏之所禁劝，名法之所进退。遑遑尔，竞一时虚誉，规死后之余荣；偊偊尔，慎耳目之观听，惜身意之是非；徒失当年之至乐，不能自肆于一时，重囚累梏，何以异哉？
>
> 太古之人，知生之暂来，知死之暂往。故从心而动，

不违自然所好；当身之娱，非所去也，故不为名所劝。从性而游，不逆万物所好，死后之名，非所取也，故不为刑所及。名誉先后，年命多少，非所量也。

又说：

万物所异者，生也。所同者，死也。生则贤愚贵贱，是所异也。死则臭腐消灭，是所同也。……十年亦死，百年亦死；仁圣亦死，凶愚亦死。生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨。腐骨一也，孰知其异？且趣当生，奚遑死后？

大概这种厌世的悲观，也都是时势的反动。痛苦的时势，生命财产朝不保夕，自然会生出两种反动：一种是极端苦心孤行的救世家，像墨子、耶稣一流人；一种就是极端悲观的厌世家，像杨朱一流人了。

六、养生 上文所引“从心而动，不违自然所好；……从性而游，不逆万物所好”，已是杨朱养生论的大要。杨朱论养生，不要太贫，也不要太富。太贫了“损生”，太富了“累身”。

然则……其可焉在？在曰：可在乐生，可在逸身。善乐生者不窭，善逸身者不殖。

又托为管夷吾说养生之道：

肆之而已，勿壅勿阏……恣耳之所欲听，恣目之所欲视，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣体之所欲安，恣意

之所欲行。

又托为晏平仲说送死之道：

> 既死岂在我哉？焚之亦可，沉之亦可，瘗之亦可，露之亦可，衣薪而弃诸沟壑亦可。衮衣绣裳而纳诸石椁亦可：唯所遇焉。

杨朱所主张的只是“乐生”、“逸身”两件。他并不求长寿，也不求不死。

> 孟孙阳问杨子曰：“有人于此，贵生爱身以蕲不死，可乎？”曰：“理无不死。”
>
> “以蕲久生，可乎？”曰：“理无久生。……且久生奚为？五情所好恶，古犹今也；四体安危，古犹今也；世事苦乐，古犹今也；变易治乱，古犹今也。既见之矣，既闻之矣，百年犹厌其多，况久生之苦也乎？”
>
> 孟孙阳曰：“若然，速亡愈于久生，则践锋刃，入汤火，得所志矣。”杨子曰：“不然。既生则废而任之，究其所欲以俟于死。将死则废而任之，究其所之以放于尽。无不废，无不任，何遽迟速于其间乎？”

不求久生不死，也不求速死，只是“从心而动，任性而游”。这是杨朱的“自然主义”。

第八篇

别　　墨

第一章 《墨辩》与别墨[①]

墨学的传授，如今已不能详细考究（参看孙诒让《墨子间诂》附录《墨学传授考》）。《韩非子·显学篇》说：

自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。

《庄子·天下篇》说：

相里勤之弟子，五侯之徒；南方之墨者，苦获、已齿、邓陵子之属，俱诵《墨经》而倍

① 本章曾收入1933年3月朴出版的《古史辨》第四册。——编者

> 谲不同，相谓“别墨”；以坚白同异之辩相訾，以觭偶不仵之辞相应(谲，崔云，决也。訾，通呰。《说文》：“呰，苛也”。苛与诃同。觭即奇。《说文》：“奇，不耦也。”《释文》：“仵，同也。”应，《说文》云，“当也”。又“雠，应也”。相应即相争辩)。以“巨子”为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世，至今不决。

古书说墨家传授派别的，只有这两段。两处所说，互相印证。今列表如下：

据《韩非子》

- 墨学
  - 相里氏
  - 相夫氏
  - 邓陵氏

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

据《天下篇》

- 墨学
  - 相里勤——五侯之徒
  - 南方之墨者
    - 苦获
    - 己齿
    - 邓陵子

最重要的是《天下篇》所说，墨家的两派“俱诵《墨经》而倍谲不同，相谓别墨，以坚白同异之辩相訾，以觭偶不仵之辞相应”。细看这几句话，可见今本《墨子》里的《经·上下》、《经说·上下》、《大取》、《小取》六篇是这些“别墨”作的。有人说这六篇即是《天下篇》所说的《墨经》；别墨既俱诵《墨经》，可见《墨经》作于别墨之前，大概是墨子自著的了。我以为这一段文字不当如此解说。《墨经》不是上文所举的六篇，
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

乃是墨教的经典。如《兼爱》、《非攻》之类。后来有些墨者虽都诵《墨经》，虽都奉墨教，却大有“倍谲不同”之处。这些“倍谲不同”之处，都由于墨家的后人，于“宗教的墨学”之外，另分出一派“科学的墨学”。这一派科学的墨家所研究讨论的，有“坚白同异”、“觭偶不仵”等等问题。这一派的墨学与宗教的墨学自然“倍谲不同”了，于是他们自己相称为“别墨”（别墨犹言“新墨”。柏拉图之后有“新柏拉图学派”。近世有“新康德派”，有“新海智尔派”）。“别墨”即是那一派科学的墨学。他们所讨论的“坚白之辩”（坚属于形，白属于色。两种同为物德，但一属视官，一属触官，当时辩这种分别甚明），“同异之辩”（名学一切推论，全靠同异两事。故当时讨论这问题甚详），和“觭偶不仵之辞”（《释文》说：“仵，同也。”《集韵》：“仵偶也。”《玉篇》：“仵，偶敌也。”《汉书·律历志》注：“伍，耦也。”是伍仵两字古相通用。中国文字没有单数和众数的区别，故说话推论，都有不便之处。墨家很注意这个问题，《小取篇》说：“一马，马也；二马，马也。马四足者，一马而四足也，非两马而四足也。马或白者，二马而或白也，非一马而或白也。此乃一是而一非也。”这是说“觭偶不仵”最明白的例），如今的《经·上下》、《经说·上下》、《大取》、《小取》六篇，很有许多关于这些问题的学说。所以我以为这六篇是这些“别墨”的书（《天下篇》仅举两派，不及相夫氏，或者相夫氏之墨仍是宗教的墨学。“别墨”之名，只限于相里氏及南方的墨者如邓陵氏之流）。晋人有个鲁胜，曾替《经·上下》、《经说·上下》，四篇作注，名为《墨辩注》。我如今用他的名词，统称这六篇为《墨辩》，以别于墨教的《墨经》（我对于“别墨”、“墨经”、“墨辩”三个问题的主张，一年以来，已变了几次。此为最近研究所得，颇可更正此书油印本及墨家哲学讲演录所说的错误）。

至于这六篇决非墨子所作的理由，约有四端：

（一）文体不同 这六篇的文体、句法、字法，没有一项和《墨子》书的《兼爱》、《非攻》、《天志》……诸篇相像的。

（二）理想不同 墨子的议论，往往有极鄙浅可笑的。例如《明鬼》一篇，虽用"三表"法，其实全无论理。这六篇便大不同了。六篇之中，全没有一句浅陋迷信的话，全是科学家和名学家的议论。这可见这六篇书，决不是墨子时代所能做得出的。

（三）"墨者"之称 《小取篇》两称"墨者"。

（四）此六篇与惠施、公孙龙的关系 这六篇中讨论的问题，全是惠施、公孙龙时代的哲学家争论最烈的问题，如坚白之辩，同异之论之类。还有《庄子·天下篇》所举惠施和公孙龙等人的议论，几乎没有一条不在这六篇之中讨论过的（例如，"南方无穷而有穷"，"火不热"，"目不见"，"飞鸟之影，未尝动也"，"一尺之棰，日取其半，万世不竭"之类，皆是也）。又如今世所传《公孙龙子》一书的《坚白》、《通变》、《名实》三篇，不但材料都在《经·上下》、《经说·上下》四篇之中，并且有许多字句文章都和这四篇相同。于此可见《墨辩》诸篇若不是惠施、公孙龙作的，一定是他们同时的人作的。所以孙诒让说这几篇的"坚白同异之辩，则与公孙龙书及《庄子·天下篇》所述惠施之言相出入"。又说："据《庄子》所言，则似战国时墨家别传之学，不尽墨子之本指。"

这六篇《墨辩》乃是中国古代名学最重要的书。古代本没有什么"名家"，无论那一家的哲学，都有一种为学的方法。这个方法，便是这一家的名学（逻辑）。所以老子要无名，孔子要正名，墨子说"言有三表"，杨子说"实无名，名无实"，公孙龙有《名实论》，荀子有《正名篇》，庄子有《齐物论》，伊

文子有《刑名》之论：这都是各家的“名学”。因为家家都有“名学”，所以没有什么“名家”。不过墨家的后进如公孙龙之流，在这一方面，研究的比别家稍为高深一些罢了。不料到了汉代，学者如司马谈、刘向、刘歆、班固之流，只晓得周秦诸子的一点皮毛糟粕，却不明诸子的哲学方法。于是凡有他们不能懂的学说，都称为“名家”。却不知道他们叫作“名家”的人，在当日都是墨家的别派。正如亚里士多德是希腊时代最注重名学的人，但是我们难道可以叫他做“名家”吗？（《汉书·艺文志》九流之别是极不通的。说详吾所作《诸子不出于王官论》，《太平洋》第一卷七号）。

如今且说这六篇《墨辩》的性质。

第一，《经·上》、《经说·上》　《经·上》篇全是界说，文体和近世几何学书里的界说相像。原文排作两行，都要“旁行”读去。例如，“故，所得而后成也。止，以久也。体，分于兼也。必，不已也”。须如下读法：

（1）故，所得而后成也。	（50）止，以久也。
（2）体，分于兼也。	（51）必，不已也。

《经说·上》篇乃是《经·上》的详细解释。《经·上》全是很短的界说，不容易明白，所以必须有详细的说明，或举例设譬使人易晓，《经说·上》却不是两行的，也不是旁行的。自篇首到篇中“户枢免瑟”一句（《间诂》十，页十七至二十二下），都是《经·上》篇上行的解释。自“止，无久之不止”（页二十二下）到篇末，是《经·上》篇下行的解说。所以上文举例“故，所得而后成也”的解说在十七页，“止，以久也”的解说却在二十二页上。若以两行写之，可得下式。

《经》文上行	《经说》	《经》文下行	《经说》
故，所得而后成也。	故。小故，有之不必然，无之必不然，体也，若有端。大故，有之必无然，若见之成见也。	止，以久也。	止。无久之不止，当牛非马，若矢过楹。有久之不止，当马非马，若人过梁。

第二，《经·下》、《经说·下》 《经·下》篇全是许多"定理"文体极像几何学书里的"定理"。也分作两行，旁行读。《经说·下》是《经·下》的详细说明，读法如《经说·上》。自篇首（页三十一下。）到"应有深浅大常中"（适校，当作"大小不中"。页四十六止），说明《经·下》上行的各条。此以下，说明下行各条。

第三，《大取》 《大取篇》最难读，里面有许多错简，又有许多脱误。但是其中却也有许多极重要的学说。学者可选读那些可读的，其余的不可读的，只好暂阙疑了。

第四，《小取》 《小取篇》最为完全可读。这一篇和前五篇不同，并不是一句一条的界说，乃是一篇有条理有格局的文章。全篇分九节。

一、至"不求诸人"，总论"辩"。

二、至"吾岂谓也者，异也"，论"辩"之七法。

三、至第一个"则不可偏观也"，论辟、侔、援、推四法之谬误。

四、至"非也"共四十八字，衍二十二字。总论立辞之难，总起下文。

五、论“物或是而然”。

六、论“或是而不然”。

七、论“或不是而然”。原文作“此乃是而然”，似有误。

八、论“一周而一不周”。

九、论“一是而一非”。

第二章 《墨辩》论知识

知识论起于老子、孔子，到“别墨”始有精密的知识论。

《墨辩》论“知”，分为三层：

（一）“知，材也。”（《经·上》）说曰：“知材。知也者，所以知也。而〔不〕必知（旧脱不字，今据下文“而不必得”语法增）若明。”这个“知”是人“所以知”的才能（材，才通）。有了这官能，却不必便有知识。譬如眼睛能看物，这是眼睛的“明”，但是有了这“明”，却不必有所见。为什么呢？因为眼须见物，才是见；知有所知，才是知（此所谓知，如佛家所谓“根”）。

（二）“知，接也。”（《经·上》）《说》曰：“知，知也者，以其知过物而能貌之。若见。”这个“知”是“感觉”（Sensation）。人本有“所

以知”的官能，遇着外面的物事，便可以知道这物事的态貌，才可发生一种“感觉”。譬如有了眼睛，见着物事，才有“见”的感觉(此所谓知,如佛家所谓“尘”。此所谓接,如佛家所谓“受”)。

(三)“恕，明也”(《经·上》。旧作恕。今依顾千里校改)。《说》曰：“恕，恕(旧皆作恕)也者，以其知论物，而其知之也著。若明。”这个“恕”是“心知”，是“识”。有了“感觉”，还不算知识。譬如眼前有一物瞥然飞过，虽有一种“感觉”，究竟不是知识。须要能理会得这飞过的是什么东西(论，译“理会”最切。王念孙校《荀子·正名篇》：“辞也者，兼异实之名以论一意也。”谓论当作谕。谕，明也。其说亦可通，但不改亦可通)，须要明白这是何物(著，明也)，才可说有了知觉(此所谓恕，如佛家所谓“识”)。如《经·上》说：

> 闻，耳之聪也。循所闻而得其意，心之察也。言，口之利也。执所言而意得见，心之辩也。

所以，“知觉”含有三个分子：一是“所以知”的官能，二是由外物发生的感觉，三是“心”的作用。要这三物同力合作，才有“知觉”。

但是，这三物如何能同力合作呢？这中间须靠两种作用：一个是“久”，一个是“宇”。《墨辩》说：

> 久，弥异时也。(《经·上》)《说》曰：久，合古今旦莫。(校改)
>
> 宇，弥异所也。(《经·上》)《说》曰：宇，冢东西南北。(校改，冢即蒙字)

久即是"宙"，即是"时间。"宇即是"空间" （Time and Space)。须有这两种的作用，方才可有知觉。《经·下》说：

> 不坚白，说在无久与宇。坚白，说在因（原文有误读处，今正。因疑作盈)。《说》曰：无坚得白，必相盈也。

《经·上》说：

> 坚白不相外也。《说》曰：坚〔白〕异处不相盈，相非（通排)，是相外也。

我们看见一个白的物事，用手去摸，才知道他又是坚硬的。但是眼可以见白，而不可得坚；手可以得坚，而不可见白。何以我们能知道这是一块"坚白石"呢？这都是心知的作用。知道刚才的坚物，就是此刻的白物，是时间的组合。知道坚白两性相盈，成为一物，是空间的组合。这都是心知的作用，有这贯串组合的心知，方才有知识。

有了久与宇的作用，才有"记忆"。《墨辩》叫做"止"，止即是"志"。古代没有去声，所以止志通用（《论语》："多见而识之"，"贤者识其大者"，古本皆作志)。久的作用，于"记忆"更为重要。所以《经·下》说：

> 知而不以五路，说在久。《说》曰：智以目见，而目以火见，而火不见。惟以五路知。久，不当以火见，若以火（参看章炳麟：《原名篇》说此条)。

“五路”即是“五官”。先由五路知物，后来长久了。虽不由五路，也可见物。譬如昨天看梅兰芳的戏，今天虽不在吉祥园，还可以想起昨天的戏来。这就是记忆的作用了。

知识又须靠“名”的帮助。《小取篇》说：“名以举寔。”《经·上》说：

> 举，拟寔也。《说》曰：举，告。以文名举彼寔也。

“拟”是《易·系辞传》“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，像其物宜”的拟。例如，我们用一个“人”字代表人的一切表德，所以见了一个人，便有“人”的概念，便知道他是一个“人”。记得一个“人”的概念，便可认得一切人，正不须记人人的形貌状态等等。又如，“梅兰芳”一个概念，也代表梅兰芳的一切表德。所以我对你说“梅兰芳”，你便知道了，正不用细细描摹他的一切形容状态。如《经·下》说：

> 〔火〕必热，说在顿。《说》曰：见火谓火热也，非以火之热。

一个“火”字便包含火的热性。所以远远见火，便可说那火是热的，正不必等到亲自去感觉那火的热焰。“火必热，说在顿。”顿字也是记忆的意思。这是名字的大用处。

《墨辩》分“名”为三种：

> 名：达、类、私《经·上》)。《说》曰：名。“物”，达也。有寔必待文名（旧误作多）也。命之“马”，类也。若

> 寔也者，必以是名也。命之“臧”，私也。是名也，止于是寔也。

“达名”是最普及的名字，例如，“物”字。“类名”是一类物事的名称。例如，“牛”、“马”、“人”。凡是属这一类的，都可用这一类的“类名”。所以说：“若实也者，必以是名也。”“私名”是“本名”。例如“臧”、“梅兰芳”皆是这一个个人的名字，不可移用于别人（臧、获皆当日的人名，本是私名，后人误以为仆役之类名，非也。此如“梅香”本是私名，后以名此者多，遂成女婢之类名矣。又如“丫头”亦是私名，今亦成类名矣）。所以说：“是名也，止于是寔也。”

知识的种类 《墨辩》论“知识”的分别，凡有三种：

> 知：闻、说、亲。（《经·上》）《说》曰：知，传受之，闻也。方不㢓，说也。身观焉，亲也。

第一种是别人传授给我的，故叫做“闻。”第二种是由推论得来的，故叫做“说”（《经》：“说以明也”）。第三种是自己亲身经历来的，故叫做“亲”。如今且分别解说如下：

闻 这个“闻”字，有两种意思。《经·上》说：

> 闻：传、亲。《说》曰：或告之，传也。身观焉，亲也。

一种是“传闻”，例如，人说有鬼，我也说有鬼，这是“把耳朵当眼睛”的知识。一种是“亲闻”，例如，听见一种声音，知道他是钟声，或是锣声，这是亲自经历来的知识，属于上文

的第三种，不属于第一种。

说、亲 科学家最重经验（墨子说的“百姓耳目之实”），但是耳目五官所能亲自经历的，实在不多。若全靠“亲知”，知识便有限了。所以须有“推论”的知识。《经·下》说：

> 闻所不知若所知，则两知之。《说》曰：闻，在外者，所不知也。或曰：“在室者之色，若是其色。”是所不知若所知也。犹白若黑也，谁胜是？若其色也若白者，必白。今也知其色之若白也，故知其白也。夫名，以所明正所不知，不以所不知疑（同拟。拟，举实也。说见上文。）。所明，若以尺度所不知长。外，亲知也。室中，说知也。

此说一个人立屋子外，不知屋子里人是什么颜色。有人说：“屋里的人的颜色，同这个人一样。”若这个人是白的，我便知道屋里人也是白的了。屋外的白色，是亲自看见的；屋里的白色，是由“推论”得知的。有了推论，便可坐在屋里，推知屋外的事；坐在北京，推知世界的事；坐在天文台上，推知太阳系种种星球的事。所以说：“方不㢓，说也。”这是《墨辩》的一大发明（亲即佛家所谓“现量”，说即“比量”，传近似“圣教量”，而略有不同也）。

实验主义（应用主义） 墨子的“应用主义”，要人把知识来应用。所以知与不知的分别，“非以其名也，以其取也。”这是墨子学说的精采。到了“别墨”，也还保存这个根本观念。《经·下》说：

> 知其所以不知。说在以名取。《说》曰：我有若视，曰知，杂所知与所不知而问之，则必曰，是所知也，是所

不知也。取去俱能之是两知之也。

这和第六篇所引《墨子·贵义篇》瞽者论黑白一段相同。怎样能知道一个人究竟有知无知呢？这须要请他去实地试验，须请他用他已知的“名”去选择。若他真能选择得当，“取去俱能之”，那才是真知识。

但是《墨辩》的人生哲学，虽也主张“知行合一”，却有两层特别的见解。这些“别墨”知道人生的行为，不是完全受“知识”的节制的。“知识”之外，还有“欲望”，不可轻视。所以《经·上》说：

为，穷知而縣于欲也。

“为”便是行为。他说行为是知识的止境，却又是依赖着“欲”的。《经说·上》说这一条道：

为，欲䵩其指（孙说，䵩，是斱之讹），智不知其害，是智之罪也。若智之慎之也，无遗于其害也，而犹欲䵩之，则离之（孙说，离即罹）。……是不以所疑止所欲也。

懂得这个道理，然后可懂得“别墨”的新“乐利主义”。墨子已有“义即是利”的意思，但是他却没有明白细说。到了“别墨”，才有完满的“乐利主义”。《经·上》说：

义，利也。利，所得而喜也。害，所得而恶也。

这比说“义即是利”又进一层，直指利害的来源，在于人情的喜恶。就是说善恶的来源，在于人情的欲恶。所以一切教育的宗旨，在于要使人有正当的欲恶。欲恶一正，是非善恶都正了。所以《经·上》说：

> 欲正，权利；恶正，权害。(《大取篇》云：“于所体之中而权轻重之谓权”。)

乐利主义之公式 但是如何才是正当的欲恶呢?《大取篇》有一条公式道：

> 利之中取大，害之中取小。……利之中取大，非不得已也。害之中取小，不得已也。所未有而取焉，是利之中取大也。于所既有而弃焉，是害之中取小也。……害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所执也。遇盗人而断指以免身，利也。其遇盗人，害也。断指与断腕，利于天下相若，无择也。死生利若一，无择也。……于事为之中而权轻重之谓求。求，为之(之通是)。非也。害之中取小，求为义为非义也。……

细看这个公式的解说，便知“别墨”的乐利主义，并不是自私自利，乃是一种为天下的乐利主义。所以说：“断指与断腕，利于天下相若，无择也。”可以见“利之中取大，害之中取小”，原只是把天下“最大多数的最大幸福”作一个前提。

第三章 论辩

辩的界说 墨家的“辩”，是分别是非真伪的方法。《经·上》说：

> 辩，争彼也。辩胜，当也。《说》曰：辩，或谓之牛，或谓之非牛，是争彼也。是不俱当。不俱当，必或不当。不当若犬。

《经说·下》说：

> 辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。

“争彼”的“彼”字，当是“佊”字之误（其上有“攸，不可两不可也”，攸字亦彼字之误。攸彼形近而误）。佊字《广雅·释诂》二云：“邪也”。

王念孙《疏证》云:“《广韵》引《埤苍》云:‘佊,邪也’; 又引《论语》‘子西佊哉’。今《论语》作彼。”据此可见佊误为彼的例。佊字与“诐”通。《说文》:“诐,辩论也。古文以为颇字。从言,皮声。”诐、颇、佊,皆同声相叚借。后人不知佊字,故又写作“驳”字。现在的“辩驳”,就是古文的“争佊”。先有一个是非意见不同,一个说是,一个说非,便“争佊”起来了。怎样分别是非的方法,便叫作“辩”。

辩的用处及辩的根本方法　《小取篇》说:

> 夫辩者——将以明是非之分,审治乱之纪,明同异之处,察名实之理,处利害,决嫌疑——焉(焉,乃也)摹略万物之然,论求群言之比;以名举实,以辞抒意,以说出故;以类取,以类予;有诸己,不非诸人;无诸己,不求诸人。

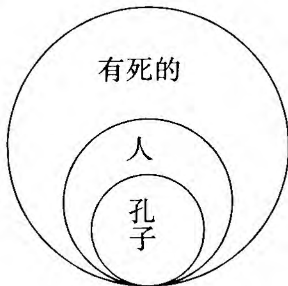
这一段先说辩的目的,共有六项:(1)明是非,(2)审治乱,(3)明同异,(4)察名实,(5)处利害,(6)决嫌疑。“摹略万物之然,论求群言之比”两句,总论“辩”的方法,“摹略”有探讨搜求的意义(《太玄》注:“摹者,索而得之。”又“摹,索取也。”《广雅·释诂》三:“略,求也。”又《方言》二:“略,求也。就室曰搜,于道曰略。”孙引俞正燮语未当)。论辩的人须要搜求观察万物的现象,比较各种现象交互的关系,然后把这些现象和这种种关系,都用语言文字表示出来。所以说:“以名举实,以辞抒意,以说出故。”种种事物,都叫做“实”。实的称谓,便是“名”(详见第七篇)。所以《经说·下》说:“所以谓,名也。所谓,实也。”例如说“这是一匹马”,“这”便是实,“一匹马”

便是名。在文法上和法式的论理上，实便是主词（Subject），名便是表词（Predicate），合名与实，乃称为“辞”（Proposition or Judgment）（辞或译“命题”，殊无道理）。单有名，或单有实，都不能达意。有了“辞”，才可达意。但是在辩论上，单有了辞，还不够用。例如，我说“《管子》一部书不是管仲做的。”人必问我：“何以见得呢？”我必须说明我所以发这议论的理由。这个理由，便叫做“故”（说详下）。明“故”的辞，便叫做“说”（今人译为“前提”Premise）。《经·上》说：“说，所以明也。”例如：

> “《管子》”(实)是“假的”(名)。……(所立之辞)。
> 因为《管子》书里有许多管仲死后的故事。……(说)

怎么叫做“以类取，以类予”呢？这六个字又是“以名举实，以辞抒意，以说出故”的根本方法。取是“举例”，予是“断定”。凡一切推论的举例和断语，都把一个“类”字作根本。“类”便是“相似”（《孟子》：故凡同类者，举相似也”）例如，我认得你是一个“人”，他和你相似，故也是“人”，那株树不和你相似，便不是“人”了。即如名学书中最普通的例：

> 孔子亦有死。为甚么呢？
> 因为孔子是一个“人”。
> 因为凡是“人”都有死。



这三个“辞”和三个“辞”的交互关系，全靠一个“类”字(参看附图)。印度因明学的例，更为明显：

声是无常的（无常谓不能永远存在），………（宗）

因为声是做成的，…………………………（因）

凡是做成的都是无常的，例如，瓶…（喻{喻体 喻依}）

如下图：

“声”与“瓶”同属于“做成的”一类，“做成的”又属于“无常的”一类，这叫做“以类予”。在万物之中，单举“瓶”和“声”相比，这是“以类取”。一切推论，无论是归纳，是演绎，都把一个“类”字做根本。所以《大取》篇说：

> 夫辞以类行者也。立辞而不明于其类，则必困矣。

一切论证的谬误，都只是一个“立辞而不明于其类”。

故 上文说的“以说出故”的“故”乃是《墨辩》中一个极重要的观念，不可不提出细说一番。《经·上》说：

故，所得而后成也。《说》曰：故，小故，有之不必然，无之必不然。体也，若有端。大故，有之必〔然〕，无〔之必不〕然。若见之成见也（孙诒让补“然”字及“之必不”三字，是也。今从之。惟孙移体也五字，则非）。

《说文》：“故，使为之也。”用棍敲桌，可使桌响；用棍打头，可使头破。故的本义是“物之所以然”，是成事之因。无此因，必无此果，所以说：“故，所得而后成也。”如《庄子·天下篇》：“黄缭问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。”引申出来，凡立论的根据，也叫做“故”。如上文引的“以说出故”的故，是立论所根据的理由。《墨辩》的“故”，总括这两种意义。《经说》解此条，说“故”有大小的分别。小故是一部分的因。例如，人病死的原因很复杂，有甲、乙、丙、丁等，单举其一，便是小故。有这小故，未必便死；但是若缺这一个小故，也决不致死。故说：“小故，有之不必然，无之必不然。”因为他是一部分的因，故又说：“体也，若有端。”（“体”字古义为一部分。《经·上》说：“体，分于兼也。”兼是全部，体是一部分。《经说》曰：“体，若二之一，尺之端也。”尺是线，端是点。二分之一，线上之点，皆一部分。）大故乃各种小故的总数，如上文所举甲、乙、丙、丁之和，便是大故。各种原因都完全了，自然发生结果。所以说：“大故，有之必然，无之必不然。”譬如，人见物须有种种原因，如眼光所见的物，那物的距离，光线、传达光线的媒介物，能领会的心知等等（印度哲学所谓“九缘”是也）。此诸“小故”，合成“大故”，乃可见物。故说“若见之成见也”。

以上说“故”字的意义。《墨辩》的名学，只是要人研究“物之所以然”（《小取篇》所谓“摹略万物之然”），然后用来做立

说的根据。凡立论的根据，所以不能正确，都只是因为立论的人见理不明，把不相干的事物，牵合在一处，强说他们有因果的关系；或是因为见理不完全，把一部分的小故，看作了全部的大故。科学的推论，只是要求这种大故；谨严的辩论，只是能用这种大故作根据。再看《经·下》说：

> 物之所以然，与所以知之，与所以使人知之，不必同。说在病。《说》曰：物或伤之，然也。见之，智也。告之，使知也。

“物之所以然”，是“故”。能见得这个故的全部，便是“智”。用所知的“故”，作立说的“故”，方是“使人知之”。但是那“物之所以然”是一件事，人所寻出的“故”又是一件事。两件事可以相同，但不见得一定相同。如“物之所以然”是甲、乙、丙三因，见者以为是丁、戊，便错了，以为单是甲，也错了。故立说之故，未必真是“有之必然，无之必不然”的故。不能如此，所举的故便不正确，所辩论的也就没有价值了。

法 《墨辩》还有一个“法”的观念很重要。《经·上》说：

> 法，所若而然也。《说》曰：意、规、员，三也，俱可以为法。

法字古文作佱，从亼（即集合之集）从正，本是一种模子。《说文》：“法，刑也。模者，法也。范者，法也。型者，铸器之法也。”法如同铸钱的模子，把铜汁倒进去，铸成的钱，个个都是一样的。这是法的本义（参看下文第十二篇）。所以此处说：

"法，所若而然也。"若，如也。同法的物事，如一个模子里铸出的钱，都和这模子一样。"所若而然"便是"仿照这样去做，就能这样。"譬如画圆形，可有三种模范。第一是圆的概念，如"一中同长为圆"，可叫做圆的"意"。第二是作圆的"规"。第三是已成的圆形，依着摹仿，也可成圆形。这三种都可叫做"法"。法即是模范，即是法象（参看上文第四篇第三章论象）。依"法"做去，自生同样效果。故《经·下》说：

> 一法者之相与也尽类，若方之相合也。说在方。《说》曰：一方尽类，俱有法而异，或木或石，不害其方之相合也。尽类，犹方也，物俱然。

这是说同法的必定同类。这是墨家名学的一个重要观念。上文说："故"是"物之所以然"，是"有之必然"。今说："法"是"所若而然"。把两条界说合起来看，可见故与法的关系。一类的法即是一类所以然的故。例如，用规写圆，即是成圆之故，即是作圆之法。依此法做，可作无数同类的圆。故凡正确的故，都可作为法；依他做去，都可发生同样的效果。若不能发生同类的效果，即不是正确之故。科学的目的只是要寻出种种正确之故，要把这些"故"列为"法则"（如科学的律令及许多根据于经验的常识），使人依了做去可得期望的效果。名学的归纳法是根据于"有之必然"的道理，去求"所以然"之故的方法。名学的演绎法是根据于"同法的必定同类"的道理，去把已知之故作立论之故（前提），看他是否能生出同类的效果。懂得这两个大观念——故与法——方才可讲《墨辩》的名学。

辩的七法 以上说一切论辩的根本观念。如今且说辩的各

种方法。《小取篇》说：

> 或也者，不尽也。
>
> 假也者，今不然也。
>
> 效也者，为之法也。所效者，所以为之法也。故中效，则是也；不中效，则非也。此效也。
>
> 辟也者，举也物而以明之也。
>
> 侔也者，比辞而俱行也。
>
> 援也者，曰，子然，我奚独不可以然也。
>
> 推也者，以其所不取之同于其所取者予之也。是犹谓“也者同也”，吾岂谓“也者异也”。

这七种今分说于下：

（一）或也者，不尽也　《经·上》说：“尽，莫不然也。”或字即古域字，有限于一部分之意。例如说“马或黄或白”，黄白都不能包举一切马的颜色，故说“不尽”。《易·文言》说：“或之者，疑之也。”不能包举一切，故有疑而不决之意。如说“明天或雨或晴”，“他或来或不来”，都属此类。

（二）假也者，今不然也　假是假设，如说“今夜若起风，明天定无雨”这是假设的话，现在还没有实现，故说“今不然也。”

这两条是两种立辞的方法，都是“有待之辞”。因为不能斩截断定，故未必即引起辩论。

（三）效也者，为之法也。所效者，所以为之法也。故（故即“以说出故”之故，即前提）**中效，则是也；不中效，则非也**　效是“效法”的效，法即是上文“法，所若而然也”的

法。此处所谓“效”，乃是“演绎法”的论证（又译外籀）。这种论证，每立一辞，须设这辞的“法”，作为立辞的“故。”凡依了做去，自然生出与辞同样的效果的，便是这辞的“法”。这法便是辞所仿效。所设立辞之“故，”须是“中效”（“中效”即是可作模范，可以被仿效。中字如“中看不中吃”之中）的“法”；若不可效法，效法了不能生出与所立的辞同类的效果，那个“故”便不是正确的故了。例如说：

这是圆形。何以故？因这是“规写交”的。（用《经说·上》语）

“这是圆形，”是所立的辞（因明学所谓宗）。“规写交的”，是辞所根据的“故”。依这“故”做，皆成圆形，故是“中效”的法，即是正确的故。因明学论“因”须有“遍是宗法性”也是这个道理。窥基作《因明论疏》，说此处所谓“宗法”，乃是宗的“前陈”之法，不是“后陈”之法（前陈即实，后陈即名），这话虽不错，但仔细说来，须说因是宗的前陈之法，宗的后陈又是这因的法。如上例，“规写交的”是这个圆之法；“圆形”又是“规写交的”之法（因规写交的皆是圆形，但圆形未必全是用规写交的）。

上文说过，凡同法的必定同类。依此理看来，可以说求立辞的法即是求辞的类。三支式的“因”，三段论法的“中词”（Middle Term），其实只是辞的“实”（因明学所谓宗之前陈）所属的类，如说“声是无常，所作性故”。所作性是声所属的类。如说“孔子必有死，因他是人”。人是孔子的类名。但这样指出的类，不是胡乱信手拈来的，须恰恰介于辞的“名”与“实”之间，包含着“实”，又正包含在“名”里。故西洋逻辑称他为“中词”。

因为同法必定同类，故演绎法的论证，不必一定用三支式

(三支式，又名三段论法)。因明学有三支，西洋逻辑自亚里士多德以来，也有三段论法。其式如下：

印度三支		西洋三段	
	孔子必有死， 因孔子是一个人。 凡“人”皆有死， 例如，舜。		凡“人”皆有死， 孔子是一个“人”， 故孔子必有死。

这种论式固是极明显完密，但《墨辩》所说的“效”，实在没有规定“三支”的式子。章太炎的《原名篇》说墨家也有三支。其说如下：

> 《墨经》以因为故。其立量次第：初因，次喻体，次宗，悉异印度、大秦。《经》曰：“故，所得而后成也。”《说》曰：“故，小故，有之不必然，无之必不然。体也，若有端。大故，有之必无然。(〔原注〕案无是羡文) 若见之成见也。”夫分于兼之谓体；无序而最前之谓端。特举为体，分二为节，之谓见 (〔原注〕皆见《经·上》及《经说·上》。本云，“见：体、尽。”《说》曰：“见。时者，体也。二者，尽也。”按时读为特，尽读为节。《管子·弟子职》曰：“圣之高下，乃承厥火。”以圣为烬，与此以尽为节同例。特举之则为一体，分二之则为数节)。今设为量曰：“声是所作 (因)，凡所作者皆无常 (喻体)，故声无常 (宗)。”初以因，因局，故谓之小故 (〔原注〕犹今人译为小前提者)。无序而最前，故拟之以端。次之喻体，喻体通，故谓之大故 (〔原注〕犹今人译为大前提者)。此“凡所作”，体也；彼“声所作”，节也。故拟以见之成见 (〔原注〕上见谓体，下见谓节)。

太炎这一段话，未免太牵强了。《经说·上》论大故小故的一节，不过是说“故”有完全与不完全的分别（说详上文），并不是说大前提与小前提。太炎错解了“体也，若有端”一句，故以为是说小前提在先之意。其实“端”即是一点，并无先后之意（看《墨子间诂》解“无序而最前”一句）。太炎解“见”字更错了（看上文解“若见之成见也”一句）。《经·上》说：

见：体，尽。《说》曰：时者，体也。二者，尽也。

此说见有两种：一是体见，一是尽见。孙诒让说时字当读为特，极是。《墨辩》说：“体，分于兼也。”又“尽，莫不然也。”（皆见《经·上》）体见是一部分的见，尽见是统举的见。凡人的知识，若单知一物，但有个体的知识，没有全称的知识。如莎士比亚（Shakespeare）的《暴风》一本戏里的女子，生长在荒岛上，所见的男子只有他父亲一个人，他决不能有“凡人皆是……”的统举的观念。至少须见了两个以上同类的物事，方才可有统举的观念，方才可有全称的辞。因明学的“喻依”（如说：“凡所作者，皆是无常，犹如瓶等。”瓶等即是喻依。以瓶喻声也），与古因明学的“喻，”都是此理。今举古因明的例，如下（此例名五分作法）：

宗　声是无常。
因　所作性故。
喻　犹如瓶等。
合　瓶所作性，瓶是无常；声所作性，声亦无常。
结　是故得知，声是无常。

单说一个“所作”之物，如“声”，只可有一部分的知识，即是上文所谓“特者，体也”。若有了“瓶”等“所作”之物为推论的根据，说“瓶是所作，瓶是无常；声是所作，声亦无常”。这虽是“类推”（Analogy）的式子，已含有“归纳”（Induction）的性质，故可作全称的辞道：“凡所作者，皆是无常。”这才是统举的知识，即是上文所说的“二者，尽也”。太炎强把“尽”字读为节字（此类推法之谬误），以为墨家有三支式的证据，其实是大错的。《墨辩》的“效”，只要能举出“中效的故”，——因明所谓因，西洋逻辑所谓小前提，——已够了，正不必有三支式。何以不必说出“大前提”呢？因为大前提的意思，已包含在小前提之中。如说“孔子必有死，因孔子是人”。我所以能提出“人”字作小前提，只为我心中已含有“凡人皆有死”的大前提。换言之，大前提的作用，不过是要说明小前提所提出的“人”，乃是介于“孔子”与“有死的”两个名词之间的“中词”。但是我若不先承认“人”是“孔子”与“有死的”两者之间的“中词”，我决不说“因孔子是人”的小前提了。故大前提尽可省去。（古因明之“五分作法”也没有大前提。）

以上说“效”为演绎法的论证。

（四）辟也者，举也物而以明之也 也物即他物。把他物来说明此物，叫做譬。《说苑》有一段惠施的故事，可引来说明这一节：

> 梁王谓惠子曰：“愿先生言事则直言耳，无譬也。”惠子曰：“今有人于此，而不知弹者，曰：弹之状何若？应曰：弹之状如弹，则谕乎？”王曰：“未谕也。”“于是更应

曰：弹之状如弓，而以竹为弦，则知乎?”王曰：“可知矣。”惠子曰：“夫说者固以其所知谕其所不知而使人知之。今王曰无譬，则不可矣。”

（五）侔也者，比辞而俱行也　侔与辟都是“以其所知谕其所不知而使人知之”的方法，其间却有个区别。辟是用那物说明这物；侔是用那一种辞比较这一种辞。例如，公孙龙对孔穿说：

> 龙闻楚王……丧其弓，左右请求之。王曰：“止。楚王遗弓，楚人得之，又何求乎?”仲尼闻之曰：“……亦曰‘人亡之，人得之’而已。何必楚?”若此仲尼异“楚人”于所谓“人”。夫是仲尼异“楚人”于所谓“人”，而非龙异“白马”于所谓“马”，悖。
>
> ——《公孙龙子·一》

这便是“比辞而俱行”。

辟与侔皆是“使人知之”的方法。说话的人，已知道那相比的两件，那听的人却知道一件。所以那说话的人须要用那已知的来比喻那不知道的。因此这两种法子，但可说是教人的方法，或是谈说的方法，却不能作为科学上发明新知识的方法。

（六）援也者，曰：子然，我奚独不可以然也　《说文》“援，引也。”现今人说“援例”，正是此意。近人译为类推(Analogy)。其实“类推”不如“援例”的明白切当。援例乃是由这一件推知那一件，由这一个推知那一个。例如说：

《广韵》引《论语》“子西佊哉”。今《论语》作“彼哉”。

因此可见《墨辩》“辩争彼也”的“彼”字，或者也是“佊”字之误。

又如说：

《庄子》、《列子》“人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。”这三个“机”字皆当作“几”。《易·系辞传》“圣人之所以极深而研几也。”《释文》云：“几本或作机。”这是几误为机的例。

“援例”的推论的结果，大都是一个“个体”事物的是非，不能常得一条“通则”。但是“援例”的推论，有时也会有与“归纳”法同等的效能，也会由个体推知通则。例如，见张三吃砒霜死了，便可知李大若吃砒霜也会死。这种推论，含有一个“凡吃砒霜的必死”的通则。这种由一个个体推知通则的“援例”，在《墨辩》另有一个名目，叫做“擢”。《经·下》说：

> 擢虑不疑，说在有无。《说》曰：擢，疑无谓也。臧也今死，而春也得之又死也，可（之又两字旧作“文文”，今以意改）。

《说文》：“擢，引也。”与“援”同义。此类的推论，有无易见，故不用疑。例如，由臧之死可推知春的死。与上文吃砒霜的例相同（孙诒让读擢为榷，非也）。

（七）推也者，以其所不取之同于其所取者，予之也。是犹谓“也者，同也”，吾岂谓“也者，异也” “也者，同也”，“也者，异也”，上两“也”字，都是“他”字。这个“推”便是“归纳法”，亦名“内籀法”。上文说过，“取”是举例，“予”是断定。归纳法的通则，是“观察了一些个体的事

物，知道他们是如此，遂以为凡和这些已观察了的例同样的事物，也必是如此”。那些已观察了的例，便是“其所取者”。那些没有观察了的物事，便是“其所未取”。说那些“所未取”和这些“所取者”相同。因此便下一个断语，这便是“推”。我们且把钱大昕发明“古无轻唇音只有重唇音”一条通则的方法引来作例。(轻唇音如 f、v 等音，重唇音如 b、p 等音)。

一、举例（以类取）——“其所取者”：

(1)《诗》“凡民有丧，匍匐救之”，《檀弓》引作“扶服”，《家语》引作“扶伏”。又“诞实匍匐”，《释文》本亦作“扶服”。《左传》昭十二年“奉壶觞以蒲伏焉”，《释文》：“本又作匍匐。蒲本又作扶。”昭二十一年“扶伏而击之”，《释文》：“本或作匍匐。”……

(2) 古读扶如酺，转为蟠（证略，下同）。

(3) 服又转为犕……

(4) 服又转为謈（音暴）。

(5) 伏菢互相训，而声亦相转，此伏羲所以为庖牺……

(6) 伏又与逼通。……

(7) 古音负如背，亦如倍。……《书·禹贡》“至于陪尾”，《史记》作“负尾”，《汉书》作“倍尾”。……

(8) 古读附如部。……

(9) 苻即蒲字。

(10) 古读佛如弼。……

(11) 古读文如门。……

(12) 古读弗如不。……

(13) 古读拂如弼。……

(14) 古读繁如鞶。……

(15) 古读蕃如卞。……藩如播。……

(16) 古读偾如奔。……读纷如豳。……

(17) 古读甫如圃。……

(18) 古读方如旁。……

(19) 古读逢如蓬。……

(20) 古读封如邦。……

(21) 古读勿如没。……

(22) 古读非如颁。……

(23) 古读匪如彼。……

(24) 古文妃与配同。……

(25) 腓与膑同。……

(26) 古音微如眉。……

(27) 古读无如模，……又转如毛，……又转为末。……

(28) 古读反如变。……

(29) 古读馥如苾。……（以下诸例略）

二、断语（以类予）——“以其所未取之同于其所取者，予之”：

凡轻唇之音（非敷奉微），古读皆为重唇音（帮滂并明）。我把这一条长例，几乎全抄下来，因为我要读者知道中国“汉学家”的方法，很有科学的精神，很合归纳的论理。

“推”的界说的下半段“是犹谓他者同也，吾岂谓他者异也”，又是什么意思呢？人说“那些不曾观察的，都和这些已观察了的相同”（他者同也），我若没有正确的“例外”，便不能驳倒这通则，便不能说“那些并不和这些相同”（他者异也）。例如，上文“古无轻唇音”一条，我若不能证明古有轻唇音，便不能说“这二三十个例之外的轻唇音字，古时并不读重唇”。

以上为七种“辩”的方法。“或”与“假”系“有待的”辞，不很重要。“效”是演绎法，由通则推到个体，由“类”推到“私”。“辟”与“侔”都用个体说明别的个体，“援”由个体推知别的个体，“推”由个体推知通则。这四种——辟、侔、援、推——都把个体的事物作推论的起点，所以都可以叫做“归纳的论辩”。

这七种之中，“推”最为重要。所以现在且把“推”的细则详说于下。

“推”（归纳）**的细则**　自密尔（Mill）以来，归纳的研究法，大概分为五种：

（一）求同　（二）求异　（三）同异交得　（四）求余（五）共变

这五术，其实只有同异两件。“求余”便是“求异”，“共变”也就是“同异交得”的一种。《墨辩》论归纳法，只有（甲）同、（乙）异、（丙）同异交得，三法。

（甲）同　《经·上》说：“同，异而俱于之一也”（之同“是”）。此言观察的诸例，虽是异体，却都有相同的一点。寻得这一点，便是求同。

（乙）异　《墨辩》没有异的界说。我们可依上文“同”的界说，替他补上一条道：

“异，同而俱于是二也。”

所观察的诸例，虽属相同，但有一点或几点却不相同。求得这些不同之点，便是求异法。

（丙）同异交得　《经·上》云：“同异交得知有无”。这是参用同异两术以求知有无的方法。物的“同异有无”很不易知道，须要参用同异两种才可不致走入迷途。《经·上》说：

> 法同则观其同，法异则观其宜止，因以别道。《说》曰：法取同，观巧转。法取彼择此，问故观宜。以人之有黑者，有不黑者也，止黑人；与以人之有爱于人，有不爱于人，止爱〔于〕人是孰宜止？彼举然者，以为此其然也，则举不然者而问之。

《经说·下》云：

> 彼以此其然也，说“是其然也”。我以此其不然也，疑“是其然也”。

这两段都说该用“否定的例”（不然者）来纠正推论的错误。例如人说“共和政体但适用于小国，不适用于大国”，又举瑞士、法兰西……为证。我们该问“你老先生为什么不举美国呢?”这里面便含有“同异交得”的法子。《经·下》又说：

> 狂举不可以知异，说在有不可。《说》曰：狂举。牛马虽异（旧作“牛狂与马惟异”，此盖由举字初误作与牛两字。后之写者，误删一牛字，以其不成文，又误移牛字于句首耳。惟通虽字），以“牛有齿，马有尾”，说牛之非马也，不可。是俱有不偏有偏无有。曰牛之与马不类，用“牛有角，马无角”，是类不同也。

“偏有偏无有”的偏字，当作徧字（吾友张君崧年说）。《易经·益卦上》九象曰：“莫益之，偏辞也。”孟喜本作“徧辞也”，可见“徧偏”两字古相通用。这一段说的“偏有偏无有”，即是

因明学说的“同品定有性，异品徧无性”。如齿，如尾，是牛马所同有，故不能用作牛马的“差德”。今说“牛有角，马无角”，是举出“牛徧有，马徧无有”的差德了。这种差德，在界说和科学的分类上，都极重要。其实只是一个“同异交得”的法子。

以上说《墨辩》论“辩”的方法。《小取篇》还有论各种论辩的许多谬误，现今不能细讲了。

《墨辩》概论　《墨辩》六篇乃是中国古代第一奇书，里面除了论“知”、论“辩”的许多材料之外，还有无数有价值的材料。今把这些材料分类约举如下：

（一）论算学　如“一少于二而多于五”诸条。

（二）论形学（几何）　如“平，同高也”；“中，同长也”；“圆，一中同长也”；“方，柱隅四讙也”诸条。

（三）论光学　如“二，临鉴而立，景到，多而若少，说在寡区”；“景之大小，说在地缶远近”诸条。

（四）论力学　如“力，形之所以奋也”；“力，重之谓，下与重奋也”诸条（以上四项，吾友张君准现著《墨经诠损》专论之）。

（五）论心理学　如“生，形与知处也”；“卧，知无知也”；“梦，卧而以为然也”诸条。

（六）论人生哲学　如“仁，体爱也”；“义，利也”；“礼，敬也”；“孝，利亲也”；“利，所得而喜也；害，所得而恶也”诸条。

（七）论政治学　如“君，臣萌（同氓）通约也”；“功，利民也”；“罪，犯禁也”诸条。

（八）论经济学　如“买无贵，说在仮其贾。”《说》曰：

"买，刀籴相为贾。刀轻则籴不贵，刀重则籴不易。王刀无变，籴有变，岁变籴则岁变刀。"又如"贾宜则雠，说在尽。"《说》曰："贾，尽也者，尽去其（所）以不雠也。其所以不雠去，则雠，正贾也。"这都是中国古经济学最精采的学说。

以上八类，不过略举大概，以表示《墨辩》内容的丰富。我这部哲学史，因限于篇幅，只好从略了（吾另有《墨辩新诂》一书）。

如今且说墨家名学的价值。依我看来，墨家的名学在世界的名学史上，应该占一个重要的位置。法式的（Formal）一方面，自然远不如印度的因明和欧洲的逻辑，但这是因为印度和欧洲的"法式的逻辑"都经过千余年的补绽工夫，故有完密繁复的法式。墨家的名学前后的历史大概至多不出二百年，二千年来久成绝学，怪不得他不会有发达的法式了。平心而论，墨家名学所有法式上的缺陷，未必就是他的弱点，未必不是他的长处。印度的因明学，自陈那以后，改古代的五分作法为三支，法式上似更完密了；其实古代的五分作法还带有归纳的方法，三支便差不多全是演绎法，把归纳的精神都失了。古代的"九句因"，很有道理；后来法式更繁，于是宗有九千二百余过，因有百十七过，喻有八十四过，名为精密，其实是大退步了。欧洲中古的学者，没有创造的本领，只能把古希腊的法式的论理演为种种详式。法式越繁，离亚里士多德的本意越远了。墨家的名学虽然不重法式，却能把推论的一切根本观念，如"故"的观念，"法"的观念，"类"的观念，"辩"的方法，都说得很明白透切。有学理的基本，却没有法式的累赘。这是第一长处。印度、希腊的名学多偏重演绎，墨家的名学却能把演绎、归纳一样看重。《小取篇》说"推"一段，及论归纳的

四种谬误一段，近世名学书也不过如此说法。墨家因深知归纳法的用处，故有“同异之辩”，故能成一科学的学派。这是第二长处。

再说墨家名学在中国古代哲学史上的重要。儒家极重名，以为正名便可以正百物了。当时的个人主义一派，如杨朱之流，以为只有个体的事物，没有公共的名称：“名无实，实无名，名者，伪而已矣。”这两派绝对相反：儒家的正名论，老子、杨朱的无名论，都是极端派。“别墨”于两种极端派之间，别寻出一种执中的名学。他们不问名是否有实，实是否有名。他们单提出名与实在名学上的作用。故说：“所谓，实也；所以谓，名也。”实只是“主词”（Subject），名只是“表词”（Predicable），都只有名学上的作用，不成为“本体学”（本体学原名 Ontology，论万物本体的性质与存在诸问题）的问题了（别墨以前的实，乃是西洋哲学所谓 Substance，名即所谓 Universals，皆有本体学的问题，故有“有名”、“无名”之争）。这是墨家名学的第一种贡献。中国的学派只有“别墨”这一派研究物的所以然之故。根据同异有无的道理，设为效、辟、侔、援、推各种方法。墨家名学的方法，不但可为论辩之用，实有科学的精神，可算得“科学的方法”。试看《墨辩》所记各种科学的议论，可以想见这种科学的方法应用。这是墨家名学的第二种贡献。墨家论知识，注重经验，注重推论。看《墨辩》中论光学和力学的诸条，可见墨家学者真能作许多实地试验。这是真正科学的精神，是墨学的第三种贡献。墨家名学论“法”的观念，上承儒家“象”的观念，下开法家“法”的观念（看下文第十二篇）。这是墨家名学的第四种贡献。——总而言之，古代哲学的方法论，莫如墨家的完密，墨子的实用主义和三表法，已是极重要

的方法论（详见第六篇）。后来的墨者论“辩”的各法，比墨子更为精密，更为完全。从此以后，无论那一派的哲学，都受这种方法论的影响。荀子的《正名篇》虽攻击当时的辩者，其实全是墨学的影响。孟子虽诋骂墨家，但他书中论方法的各条（如《离娄篇》首章及“博学而详说之”，“天下之言性也，则故而已矣”诸章），无一不显出墨学的影响。庄子的名学，也是墨家辩者的反动（详见第九篇）。至于惠施、公孙龙一般人，都是直接的墨者，更不用说了（详见下章）。

【参考书举要】

张惠言《墨子经说解》（上海神州国光社本）。
孙诒让《墨子间诂》卷十及十一。
章炳麟《国故论衡》下，《原名篇》。
此外，读者须先读一两种名学书。

第四章 惠 施

一、惠施传略 惠施曾相梁惠王。梁惠王死时，惠施还在（《战国策》），惠王死在西历纪元前三一九年。又据《吕氏春秋》（二十一）齐梁会于徐州，相推为王，乃是惠施的政策。徐州之会在纪元前三三四年。据此看来，惠施的时代大约是前三八〇年与前三〇〇年之间。《庄子·天下篇》说："惠施多方，其书五车。"又说有一个人叫作黄缭的，问天地所以不坠不陷和风雨雷霆之故，惠施"不辞而应，不虑而对，遍为万物说"。只可惜那五车的书和那"万物说"，都失掉了，我们所知道的，不过是他的几条残缺不完的学说。

二、惠施"厤物之意" 惠施的学说，如今所传，尽在《庄子·天下篇》中。原文是：

惠施……麻物之意（《释文》曰，厤，古历字，……分别历说之。）曰：

（一）至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。

（二）无厚不可积也，其大千里。

（三）天与地卑，山与泽平（孙诒让曰：卑与比通，《广雅·释诂》曰：比，近也）。

（四）日方中方睨，物方生方死。

（五）“大同”而与“小同”异，此之谓“小同异”。万物毕同毕异，此之谓“大同异”。

（六）南方无穷而有穷。

（七）今日适越而昔来。

（八）连环可解也。

（九）我知天下之中央：燕之北，越之南，是也。

（十）泛爱万物，天地一体也。

三、十事的解说 这十事的解说，自古以来，也不知共有多少种。依我个人的意思看来，这十事只是“泛爱万物，天地一体也”一个大主义。前九条是九种辩证，后一条是全篇的断案。前九条可略依章太炎《明见》篇，分为三组：

第一组 论一切“空间”的分割区别，都非实有。（1）（2）（3）（6）（7）（8）（9）

第二组 论一切“时间”的分割区别，都非实有。（1）（4）（7）

第三组 论一切同异都非绝对的。（5）

三组的断案：“泛爱万物，天地一体也。”

第一，论"空间"一切分割区别都非实有　"空间"(Space)古人都叫做"宇"，《尸子》及《淮南子》注都说"上下四方"是宇。《经·上》说：

> 宇，弥异所也。《经说》曰：宇，冡东西南北。(旧作"宇东西家南北。"王引之校删家字，非也。家是冡字之误。冡即蒙字。写者不识，误改写家，又以其不可通，乃移下两字，以成三字句耳。)

"宇"与"所"有别。"东方"、"西南角"、"这里"、"那里"都是"所"。"所"只是"宇"的一部分。弥满上下四方，总名为"宇"。故说"宇，蒙东西南北"。宇是无穷无极，没有间断，不可分析的。所以惠施说："至大无外，谓之大一。"此是"宇"的总体。但是平常人都把"宇"分成种种单位，如东方、西方、一分、一厘、一毫、一忽之类，故惠施又说："至小无内，谓之小一。"这是"所"，都是"宇"的一部分。其实分到极小的单位(小一)，还只是这个"宇"。所以惠施又说："无厚不可积也，其大千里。"分割"空间"到了一线，线又割成点，是"无厚不可积"了，却还是这"其大无外"的"宇"的一部分。所以那"无厚不可积"的，和那"其大千里"的，只是一物，只是那无穷无极，不可割断的"空间"。

《墨辩》又说：

> 宇或徙(或即域字)。《经说》曰：宇，南北在旦，有(同又)在莫。宇徙久。
>
> 或，过名也。说在实。《经说》曰：或，知是之非此

> 也，有（同又）知是之不在此也，然而谓此“南北”。过而以已为然。始也谓此“南方”，故今也谓此“南方”。

这两段说“宇”是动移不歇的。《经·上》说：“动，或徙也。”域徙为动，故“宇或徙”是说地动。我们依着指南针定南北东西，却不知道“空间”是时刻移动的。早晨的南北，已不是晚间的南北了。我们却只叫他做“南北”，这实是“过而以已为然”，不过是为实际上的便利，其实都不是客观的实在区别。

当时的学者，不但知道地是动的，并且知道地是圆的。如《周髀算经》（此是晚周的书，不是周初的书）说：“日运行处极北，北方日中，南方夜半。日在极东，东方日中，西方夜半。日在极南，南方日中，北方夜半。日在极西，西方日中，东方夜半。”这虽说日动而地不动，但似含有地圆的道理。又如《大戴礼记·天员篇》（此篇不是曾子的书，当是秦汉人造出来的），辩“天圆地方”之说，说：“如诚天圆而地方，则是四角之不掩也。”这分明是说地圆的。

惠施论空间，似乎含有地圆和地动的道理，如说：“天下之中央，燕之北，越之南，是也。”燕在北，越在南。因为地是圆的，所以无论那一点，无论是北国之北，南国之南，都可说是中央。又说：“南方无穷而有穷。”因为地圆，所以南方可以说有穷，可以说无穷。南方无穷，是地的真形；南方有穷，是实际上的假定。又如“天与地卑，山与泽平”，更明显了。地圆旋转，故上面有天，下面还有天；上面有泽，下面还有山。又如“今日适越而昔来”，即是《周髀算经》所说“东方日中，西方夜半；西方日中，东方夜半”的道理。我今天晚上到越，在四川西部的人便要说我“昨天”到越了。

如此看来，可见一切空间的区别，都不过是我们为实际上的便利起的种种区别，其实都不是实有的区别，认真说来，只有一个无穷无极不可分断的“宇”。那“连环可解也”一条，也是此理。《战国策》记秦王把一套玉连环送与齐国的君王后请他解开，君王后用铁锤一敲，连环都碎了，叫人答覆秦王说连环已解了。这种解连环的方法，很有哲学的意义。所以连环解与不解，与“南方无穷而有穷”同一意思。

以上说“空间”一切区别完了。

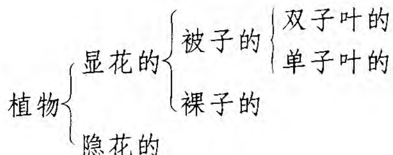
第二，论“时间”一切分割区别都非实有 “时间”(Time) 古人或叫做“宙”，或叫做“久”。《尸子》与《淮南子》注都说：“古往今来”是“宙”。《经·上》说：

> 久，弥异时也。《经说》曰：久，合古今旦莫。(旧作“今久古今且莫”，王引之改且为旦，又删上今字。适按，今字是合字或亼字之误。写者误以为今字，又移于上，成三字句耳。今校正。)

“久”是“时”的总名。一时、一刻、千年、一刹那，是时。弥满“古今旦莫”，“古往今来”，总名为“久”。久也是无穷无极不可割断的，故也可说“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。”大一是古往今来的“久”，小一是极小单位的“时”。无论把时间分割成怎样小的“小一”，还只是那无穷无极不可分割的时间。所以一切时间的分割，只是实际上应用的区别，并非实有。惠施说：“日方中方睨，物方生方死。”才见日中，已是日斜；刚是现在，已成过去。即有上寿的人，千年的树，比起那无穷的“久”，与“方中方睨”的日光有何分别?

竟可说“方生方死”了。“今日适越而昔来”，虽关于“空间”，也关于“时间”。东方夜半，西方日中；今日适越，在西方人说来，便成昨日。凡此都可见一切时分，都由人定，并非实有。

第三，论一切同异都非绝对的　科学方法最重有无同异。一切科学的分类（如植物学与动物学的分类），都以同异为标准。例如，植物的分类：



但是这种区别，都不过是为实际上的便利起见，其实都不是绝对的区别。惠施说：“大同而与小同异，此之谓小同异”。例如，松与柏是“大同”，松与蔷薇花是“小同”，这都是“小同异”。一切科学的分类，只是这种“小同异”。从哲学一方面看来，便是惠施所说“万物毕同毕异”。怎么说“万物毕异”呢？原来万物各有一个“自相”，例如，一个胎里生不出两个完全同样的弟兄；一根树上生不出两朵完全一样的花；一朵花上找不出两个完全同样的花瓣；一个模子里铸不出两个完全同样的铜钱。这便是万物的“自相”。《墨辩》说：“二必异，二也。”这个“二性”便是“自相”。有自相所以“万物毕异”。但是万物虽各有“自相”，却又都有一些“共相”。例如男女虽有别，却同是人；人与禽兽虽有别，却同是动物；动物与植物虽有别，却同是生物……这便是万物的“共相”。有共相，故

万物可说“毕同”。毕同毕异，“此之谓大同异”。可见一切同异都不是绝对的区别。

结论　惠施说一切空间时间的分割区别，都非实有；一切同异，都非绝对。故下一断语道：“天地一体也。”天地一体即是后来庄子所说：

> 天下莫大于秋毫之末，而太山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。
>
> ——《齐物论》

因为“天地一体”，故“泛爱万物”。

“泛爱万物”，即是极端的兼爱主义。墨子的兼爱主义，我已说过，是根据于“天志”的。墨家的“宗教的兼爱主义”，到了后代，思想发达了，宗教的迷信便衰弱了，所以兼爱主义的根据也不能不随着改变。惠施是一个科学的哲学家，他曾做“万物说”，说明“天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故”，所以他的兼爱主义，别有科学——哲学的根据。

第五章　公孙龙及其他辩者

一、公孙龙传略　《吕氏春秋》说公孙龙劝燕昭王偃兵（《审应览》七），又与赵惠王论偃兵（《审应览》一），说燕昭王在破齐之前。燕昭王破齐在西历纪元前二八四至［前］二七九年。《战国策》又说信陵君破秦救赵时（前二五七年），公孙龙还在，曾劝平原君勿受封。公孙龙在平原君门下，这是诸书所共纪，万无可疑的。所以《战国策》所说，似乎可靠。依此看来，公孙龙大概生于西历前三二五年和［前］三一五年之间。那时惠施已老了。公孙龙死时，当在前二五〇年左右。

此说和古来说公孙龙年岁的，大不相同。我以为公孙龙决不能和惠施辩论，又不在庄子之前，《庄子》书中所记公孙龙的话都是后人乱

造的。《庄子·天下篇》定是战国末年人造的。《天下篇》并不曾明说公孙龙和惠施辩论，原文但说：

> 惠施以此为大观于天下而晓辩者。天下之辩者，相与乐之（此下纪辩者二十一事），……辩者以此与惠施相应，终身无穷。桓团、公孙龙，辩者之徒，饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心。……

此段明说“与惠施相应”的乃是一班“辩者”，又明说“桓团、公孙龙”乃是“辩者之徒”，可见公孙龙不曾和惠施辩论。此文的“辩者”，乃是公孙龙的前辈，大概也是别墨一派。公孙龙最出名的学说是“白马非马”、“臧三耳”两条。如今这两条都不在这二十一事之中，可见与惠施相应的“辩者”，不是公孙龙自己，是他的前辈。后来公孙龙便从这些学说上生出他自己的学说来。后来这些“辩者”一派，公孙龙最享盛名，后人把这些学说笼统都算是他的学说了（如《列子·仲尼篇》）。我们既不知那些“辩者”的姓名（桓团即《列子·仲尼篇》之韩檀，一音之转也），如今只好把《天下篇》的二十一事和《列子·仲尼篇》的七事，一齐都归作“公孙龙及其他辩者”的学说。

二、《公孙龙子》 今所传《公孙龙子》有六篇，其中第一篇乃是后人所加的《传略》，第三篇也有许多的脱误，第二篇最易读，第四篇错误更多，须与《墨子·经下》、《经说下》参看，第五、第六篇亦须与《经下》、《经说下》参看，才可懂得。

三、《庄子·天下篇》的二十一事（《列子·仲尼篇》的七事附见）

(1) 卵有毛。

(2) 鸡三足（《孔丛子》有“臧三耳”）。

(3) 郢有天下。

(4) 犬可以为羊。

(5) 马有卵。

(6) 丁子有尾。

(7) 火不热。

(8) 山出口。

(9) 轮不蹍地。

(10) 目不见。

(11) 指不至，至不绝（《列子》亦有“指不至”一条）。

(12) 龟长于蛇。

(13) 矩不方，规不可以为圆。

(14) 凿不围枘。

(15) 飞鸟之影，未尝动也（《列子》亦有“影不移”一条）。

(16) 镞矢之疾，而有不行不止之时。

(17) 狗非犬（《列子》有“白马非马”。与此同意。说详下）。

(18) 黄马，骊牛，三。

(19) 白狗黑。

(20) 孤驹未尝有母（《列子》作“孤犊未尝有母”）。

(21) 一尺之棰，日取其半，万世不竭（《列子》作“物不尽”）。

此外，《列子》尚有“意不心”，“发引千钧”两条。

四、总论　这些学说，前人往往用“诡辩”两字一笔抹煞。近人如章太炎极推崇惠施，却不重这二十一事。太炎说：

> 辩者之言独有“飞鸟”、“镞矢”、“尺棰”之辩，察明当人意。“目不见”、“指不至”、“轮不蹍地”亦几矣。其他多失伦。夫辩说者，务以求真，不以乱俗也。故曰“狗无色”可，云“白狗黑”则不可。名者所以召实，非以名为实也。故曰“析狗至于极微则无狗”可，云“狗非犬”则不可。
>
> ——《明见篇》

太炎此说似乎有点冤枉这些辩者了。我且把这二十一事分为四组（（8）条未详，故不列入），每组论一个大问题。

第一，论空间时间一切区别都非实有。（3）（9）（15）（16）（21）

第二，论一切同异都非绝对的。这一组又分两层：

（甲）从“自相”上看来，万物毕异。（13）（14）17）

（乙）从“共相”上看来，万物毕同。（1）（5）（6）（12）

第三，论知识（2）（7）（10）（11）（18）

第四，论名（4）（19）（20）

五、第一，论空间时间一切区别都非实有　惠施也曾有此说，但公孙龙一般人的说法更为奥妙。（21）条说“一尺之棰，日取其半，万世不竭”。这一条可引《墨子·经·下》来参证。《经·下》说：

> 非半弗斱则不动，说在端。《经说》曰：斱半，进前取也。前则中无为半，犹端也。前后取，则端中也。斱必半，毋与非半，不可斱也。

这都是说中分一线，又中分剩下的一半，又中分一半的一半，……如此做去，终不能分完。分到“中无为半”的时候，还有一“点”在，故说“前则中无为半，犹端也”。若前后可取，则是“点”在中间，还可分析。故说“前后取，则端中也”。司马彪注《天下篇》云：“若其可析，则常有两；若其不可析，其一常在。”与《经说·下》所说正合。《列子·仲尼篇》直说是“物不尽”。魏牟解说道：“尽物者常有。”这是说，若在割断一物（例如一线），先须经过这线的一半，又须过一半的一半，以此递进，虽到极小的一点，终有余剩，不到绝对的零点。因此可见一切空间的分割区别，都非实有，实有的空间是无穷无尽，不可分析的。

（16）条说：“镞矢之疾，而有不行不止之时。”说飞箭“不止”，是容易懂得的。如何可说他“不行”呢？今假定箭射过百步需时三秒钟。可见他每过一点，需时三秒之几分之几。既然每过一点必需时若干，可见他每过一点必停止若干时。司马彪说：“形分止，势分行。形分明者行迟，势分明者行速。”从箭的“势”看去，箭是“不止”的。从“形”看去，箭是“不行”的。譬如我们看电影戏，见人马飞动，其实只是一张一张不动的影片，看影戏时只见“势”不见“形”，故觉得人马飞动，男女跳舞。影戏完了，再看那取下的影片，只见“形”，不见“势”，始知全都是节节分断，不连络，不活动的片段。

（15）条说：“飞鸟之影未尝动也。”《列子·仲尼篇》作“影不移”。魏牟解说道：“影不移，说在改也。”《经·下》也说：

> 景不徙，说在改为。《经说》曰：景，光至景亡。若

在，万古息。

这是说，影处处改换，后影已非前影。前影虽看不见，其实只在原处。若用照相快镜一步一步的照下来，便知前影与后影都不曾动。

(9) 条“轮不蹍地”，与上两条同意，不过 (9) 条是从反面着想。从“势”一方面看来，车轮转时，并不蹍地；鸟飞时，只成一影；箭行时，并不停止。从“形”一方面看来，车轮转处，处处蹍地；鸟飞时，鸟也处处停止，影也处处停止；箭行时，只不曾动。

(3) 条“郢有天下”，即是庄子所说“天下莫大于秋毫之末，而太山为小”之意。郢虽小，天下虽大，比起那无穷无极的空间来，两者都无甚分别，故可说“郢有天下”。

这几条所说，只要证明空间时间一切区别都是主观的区别，并非实有。

六、第二，论一切同异都非绝对的。(甲) 从自相上看来，万物毕异 《经·下》说：“一法者之相与也，尽类，若方之相合也。”这是从“共相”上着想，故可说同法的必定相类，方与方相类，圆与圆相类。但是若从“自相”上着想，一个模子铸不出两个完全相同的钱；一副规做不出两个完全相同的圆；一个矩做不出两个完全相同的方。故 (13) 条说：“矩不方，规不可以为圆。” (14) 条“凿不围枘”，也是此理。我们平常说矩可为方，规可为圆，凿恰围枘：这都不过是为实际上的便利，姑且假定如此，其实是不如此的。(17) 条“狗非犬”，也是这个道理。《尔雅》说：“犬未成豪，曰狗。”《经·下》说：

狗，犬也。而“杀狗非杀犬也”可。

《小取篇》说：

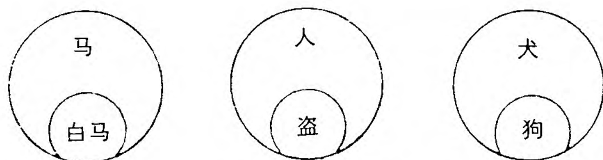
盗人，人也。多盗，非多人也，无盗，非无人也。……爱盗，非爱人也。杀盗，非杀人也。

这几条说的只是一个道理。从“共相”上着想，狗是犬的一部，盗是人的一部，故可说：“狗，犬也”，“盗人，人也。”但是若从“自相”的区别看来，“未成豪”的犬（邵晋涵云：“犬子生，而长毛未成者为狗。”），始可叫做“狗”（《曲礼》疏云：通而言之，狗、犬通名。若分而言之，则大者为犬，小者为狗）。偷东西的人，始可叫做“盗”。故可说：“杀狗非杀犬也”，“杀盗非杀人也”。

公孙龙的“白马非马”说，也是这个道理。《公孙龙子·白马篇》说：

“马”者，所以命形也。“白”者，所以命色也。……求“马”，黄黑马皆可致。求“白马”，黄黑马不可致。……黄黑马一也，而可以应“有马”，不可以应“有白马”。是白马之非马，审矣。……“马”者，无取于色，故黄黑马皆可以应。“白马”者，有去取于色，黄黑马皆以所色去，故唯白马独可以应耳。

这一段说单从物体“自相”的区别上着想，便和泛指那物体的“类名”不同。这种议论，本极容易懂，今更用图表示上文所说。



图甲　**示共相同**



图乙　**示自相异**

七、(乙) 从共相上看来，万物毕同　(1) 条说："卵有毛。"这条含有一个生物学的重要问题。当时很有人研究生物学，有一派生物进化论说：

> 万物皆种也，以不同形相禅《庄子·寓言》)。
>
> 种有几 (几即是极微细的种子。几字从88，8字本像胚胎之形)。……万物皆出于几 (今作机，误。下几字同)，皆入于几《庄子·至乐》)。

这学说的大意是说生物进化都起于一种极微细的种子，后来渐渐进化，"以不同形相禅"，从极下等的微生物，一步一步的进到最高等的人 (说详《庄子·至乐篇》及《列子·天瑞篇》)。因为生物如此进化，可见那些种子里面，都含有万物的"可能性"

(亦名潜性)，所以能渐渐的由这种“可能性”变为种种物类的“现形性”(亦名显性)。又可见生物进化的前一级，便含有后一级的“可能性”。故可说：“卵有毛。”例如，鸡卵中已含有鸡形；若卵无毛，何以能变成有毛的鸡呢？反过来说，如（5）条的“马有卵”，马虽不是“卵生”的，却未必不曾经过“卵生”的一种阶级。又如，（6）条的“丁子有尾”。成玄英说楚人叫虾蟆作丁子。虾蟆虽无尾，却曾经有尾的。第（12）条“龟长于蛇”，似乎也指龟有“长于蛇”的“可能性”。

以上（甲）、（乙）两组，一说从自性上看去，万物毕异；一说从根本的共性上看去，从生物进化的阶级上看去，万物又可说毕同。观点注重自性，则“狗非犬”，“白马非马”，观点注重共性，则“卵有毛”，“马有卵”。于此可见，一切同异的区别都不是绝对的。

八、第三，论知识　以上所说，论空间时间一切区别都非实有，论万物毕同毕异，与惠施大旨相同。但公孙龙一班人从这些理论上，便造出一种很有价值的知识论。他们以为这种种区别同异，都由于心神的作用。所以（7）条说“火不热”，（10）条说“目不见”。若没有能知觉的心神，虽有火也不觉热，虽有眼也不能见物了。（2）条说“鸡三足”。司马彪说鸡的两脚需“神”方才可动，故说“三足”。公孙龙又说“臧三耳”，依司马彪说，臧的第三只耳朵也必是他的心神了。《经·上篇》说：“闻，耳之聪也。循所闻而意得见，心之察也。”正是此意。

《公孙龙子》的《坚白论》，也可与上文所说三条互相印证。《坚白论》的大旨是说，若没有心官做一个知觉的总机关，则一切感觉都是散漫不相统属的；但可有这种感觉和那种感

觉，决不能有连络贯串的知识。所以说“坚白石二”。若没有心官的作用，我们但可有一种“坚”的感觉，和一种“白”的感觉，决不能有“一个坚白石”的知识。所以说：

> 无坚得白，其举也二。无白得坚，其举也二。
>
> 视不得其所坚而得其所白者，无坚也。拊不得其所白而得其所坚者，无白也。……得其白，得其坚，见与不见离〔见〕不见离，一。二不相盈，故离。离也者，藏也。（见不见离一，二不相盈故离。旧本有脱误。今据《墨子·经说·下》考正。）

古来解这段的人都把“离”字说错了。本书明说：“离也者，藏也。”离字本有“连属”的意思，如《易·彖传》说：“离，丽也。日月丽乎天，百谷草木丽乎土。”又如《礼记》说：“离坐离立，毋往参焉。”眼但见白，而不见坚，手可得坚，而不见白。所见与所不见相藏相附丽，始成的“一”个坚白石。这都是心神的作用，始能使人同时“得其坚，得其白”。

(18) 条“黄马骊牛三”，与“坚白石二”同意。若没有心神的作用，我们但有一种“黄”的感觉，一种“骊”的感觉和一种高大兽形的感觉，却不能有“一匹黄马”和“一只骊牛”的感觉，故可说“黄马骊牛三”。

最难解的是（11）条“指不至，至不绝”。我们先须考定“指”字的意义。《公孙龙子》的《指物篇》用了许多“指”字，仔细看来，似乎“指”字都是说物体的种种表德，如形色等等。《指物篇》说：

物莫非指，而指非指。天下无指，物无可以谓物。非指者，天下无物，可谓指乎？（无物之无，旧作而。今依俞樾校改。）

我们所以能知物，全靠形色、大小等等“物指”。譬如白马，除了白色和马形，便无“白马”可知，故说“物莫非指”，又说“天下无指，物无可以谓物”，这几乎成了极端的唯心论了。故又转一句说“而指非指”，又说“天下无物，可谓指乎？”这些“指”究竟是物的指。没有指固不可谓物，但是若没有“物”，也就没有“指”了。有这一转，方才免了极端的唯心论。

（11）条的“指”字，也作物的表德解。我们知物，只须知物的形色等等表德。并不到物的本体，也并不用到物的本体。即使要想知物的本体，也是枉然，至多不过从这一层物指进到那一层物指罢了。例如，我们知水，只是知水的性质。化学家更进一层，说水是氢、氧二气做的，其实还只是知道氢气、氧气的重量作用等等物指。即使更进一层，到了氢气、氧气的原子或电子，还只是知道原子、电子的性质作用，终竟不知原子、电子的本体。这就是（11）条的“指不至，至不绝。”正如算学上的无穷级数，再也不会完的。

以上所说，为公孙龙一班人的知识论。知识须有三个主要部分：一方面是物，一方面是感觉认识的心神，两方面的关系，发生物指与感觉，在物为“指”，在心为“知”（此知是《经·上》“知，接也”之知），其实是一事。这三部分之中，最重要的，还只是知物的心神。一切物指，一切区别同异，若没有心神，便都不能知道了。

九、第四，论名　有了“物指”，然后有“名”。一物的名乃是代表这物一切物指的符号。如“火”代表火的一切性质，“梅兰芳”代表梅兰芳的一切状态性质，有了正确的“名”，便可由名知物，不须时时处处直接见物了。如我说“平行线”，听者便知是何物。故“正名”一件事，于知识思想上极为重要。古代哲学家，自孔子到荀子，都极注重“正名”，都因此故。《公孙龙子》有《名实论》中说道：

> ……正其所实者，正其名也。其名正，则唯乎其彼此焉（唯，应也）。谓彼而不唯乎彼，则“彼”谓不行。谓此而不唯乎此，则“此”谓不行。……故彼彼止于彼，此此止于此，可彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可夫名，实谓也。知此之非此也，知此之不在此也，则不谓也。

这段说“正名”极明白。《荀子·正名篇》说名未制定之时，有“异形离心交喻，异物名实互纽”的大害，上文（4）条说“犬可以为羊”，又（19）条说“白狗黑”，是说犬羊黑白，都系人定的名字。当名约未定之时，呼犬为羊，称白为黑，都无不可。这就是“异形离心交喻，异物名实互纽”；就是《公孙龙子》所说“彼此而彼且此，此彼而此且彼”了。

若有了公认正确的名，自然没有这种困难。（20）条说“孤驹未尝有母”，《列子》作“孤犊未尝有母”。魏牟解说道：“有母非孤犊也。”这是说“孤犊”一名，专指无母之犊。犊有母时，不得称孤；犊称孤时决不会有母了。这便是“彼彼止于彼，此此止于此”。一切正确之名，都要如此，不可移易。

十、结论　以上说公孙龙及“辩者”二十一事完了。这班

人的学说，以为一切区别同异，都起于主观的分别，都非绝对的。但在知识思想上，这种区别同异却不可无有。若没有这些分别同异的“物指”，便不能有知识了。故这些区别同异，虽非实有，虽非绝对的，却不可不细为辨别，要使“彼彼止于彼，此此止于此。”有了正确之“名”，知识学术才可有进步。

公孙龙一班人的学说，大旨虽然与惠施相同，但惠施的学说归到一种“泛爱万物”的人生哲学，这班人的学说归到一种“正名”的名学。这是他们的区别。但公孙龙到处劝人“偃兵”，大概也是信兼爱非攻的人，可知他终是墨家一派（参看第十二篇第一章论宋牼、尹文）。

【参考书举要】

参考《东方杂志》第十五卷第五、六期，胡适:《惠施、公孙龙之哲学》。

第六章　墨学结论

我们已讲了墨学的两派：一是宗教的墨学，一是科学——哲学的墨学。如今且讲墨学的灭亡和所以灭亡的原因。

当韩非之时，墨学还很盛。所以《韩非子·显学篇》说："世之显学，儒墨也。"韩非死于秦始皇十四年，当西历前二三三年。到司马迁做《史记》时，不过一百五十年，那时墨学早已消灭，所以《史记》中竟没有墨子的列传。《孟子·荀卿列传》中说到墨子的一生，只有二十四个字。那轰轰烈烈，与儒家中分天下的墨家，何以消灭得这样神速呢？这其中的原因，定然很复杂，但我们可以悬揣下列的几个原因：

第一，由于儒家的反对　墨家极力攻击儒

家，儒家也极力攻击墨家。孟子竟骂墨子兼爱为“无父”，为“禽兽”。汉兴以后，儒家当道，到汉武帝初年竟罢黜百家，独尊孔氏。儒家这样盛行，墨学自然没有兴盛的希望了（参看《荀子》攻击墨家之语，及《孔丛子·诘墨篇》）。

第二，由于墨家学说之遭政客猜忌 其实墨学在战国末年，已有衰亡之象。那时战争最烈，各国政府多不很欢迎兼爱非攻的墨家。《管子》（是战国末年的伪书）《立政》篇说：

> 寝兵之说胜,则险阻不守。兼爱之说胜,则士卒不战。

又《立政九败解》说：

> 人君唯毋（“唯毋”二字合成一语辞，有唯字义。说详《读书杂志》）听寝兵，则群臣宾客莫敢言兵。……人君唯毋听兼爱之说，则视天下之民如其民，视国如吾国（语略同《兼爱·上》）。如是，则……射御勇力之士不厚禄，覆军杀将之臣不贵爵。……

又《韩非子·五蠹篇》说：

> 故不相容之事，不两立也。斩敌者受赏，而高慈惠之行；拔城者受爵禄，而信兼爱之说，……举行如此，治强不可得也。

这都是指墨家说的。可见那时墨学不但不见容于儒家，并且遭法家政客的疾忌。这也是墨学灭亡的一个大原因。

第三，由于墨家后进的“诡辩”太微妙了 别墨惠施、公孙龙一般人，有极妙的学说。不用明白晓畅的文字来讲解，却用许多极怪僻的“诡辞”，互相争胜，“终身无穷”。那时代是一个危急存亡的时代，各国所需要的乃是军人政客两种人才，不但不欢迎这种诡辩，并且有人极力反对。如《韩非子·五蠹篇》说：

> 且世之所谓智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所难知也。……夫治世之事，急者不得，则缓者非所务也。今所治之政，民间夫妇所明知者不用，而慕上知之论，则其于治反矣。故微妙之言，非民务也。

又《吕氏春秋》说，公孙龙与孔穿论“臧三耳”（本作藏三牙。今据《孔丛子》正），明日，孔穿对平原君说：

> 谓臧三耳甚难而实非也。谓臧两耳甚易而实是也。不知君将从易而是者乎？将从难而非者乎？

又《韩非子·问辩篇》说：

> 夫言行者，以功用为之的彀者也。……乱世之听言也，以难知为察，以博文为辩。……是以……坚白无厚之辞章，而宪令之法息。

这都是说别墨与公孙龙一般人的论辩，太“微妙”了，不能应用。墨学的始祖墨翟立说的根本在于实际的应用，如今别家也

用“功用”为标准，来攻击墨学的后辈，可谓“以其人之道，还治其人之身”了。这不但可见墨学灭亡的一大原因，又可见狭义的功用主义的流弊了。

第九篇

庄　子

第一章
庄子时代的生物进化论[1]

一、庄子略传 庄子一生的事迹，我们不甚知道。据《史记》，庄子名周，是蒙人。曾作蒙漆园吏。《史记》又说他和梁惠王、齐宣王同时。我们知道他曾和惠施往来，又知他死在惠施之后。大概他死时当在西历纪元前二七五年左右，正当惠施、公孙龙两人之间。

① 本篇《庄子》曾以《庄子哲学浅释》为题刊于《东方杂志》第 15 卷第 11、12 号（1918 年 11 月 15 日，12 月 15 日），内容全同。注文另有序说："从来的人，只因把庄子的哲学看得太神秘玄妙了，所以不能懂得庄子。依我个人看来，庄子的学说其实并没有什么十分玄妙神秘之处。所以我这篇述庄子的文字便叫做'浅释'，不但要用浅近的文字去讲庄子的哲学，并且要使人知道庄子的哲学只是粗浅的寻常道理。"——编者

《庄子》书，《汉书·艺文志》说有五十二篇。如今所存，只有三十三篇。共分内篇七，外篇十五，杂篇十一。其中内篇七篇，大致都可信。但也有后人加入的话。外篇和杂篇便更靠不住了。即如《胠箧篇》说田成子十二世有齐国。自田成子到齐亡时，仅得十二世(此依《竹书纪年》。若依《史记》则但有十世耳)。可见此篇决不是庄子自己做的。至于《让王》、《说剑》、《盗跖》、《渔父》诸篇，文笔极劣，全是假托。这二十六篇之中，至少有十分之九是假造的。大抵《秋水》、《庚桑楚》、《寓言》三篇最多可靠的材料。《天下篇》是一篇绝妙的后序，却决不是庄子自作的。其余的许多篇，大概都是后人杂凑和假造的了。

《庄子·天下篇》说：

> 寂寞无形，变化无常；死与生欤？天地并欤？神明往欤？芒乎何之？忽乎何适？万物毕罗，莫足以归：——古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之。以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不傥，不以觭见之也。以天下为沉浊不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来，而不敖倪于万物。不谴是非，以与世俗处。……上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆。其于宗也，可谓稠适而上遂矣（《释文云：稠音调，本亦作调)。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。

这一段评论庄子的哲学，最为简切精当。庄子的学说，只是一个“出世主义”。他虽与世俗处，却“独与天地精神往来，

……上与造物者游，而下与外死生无终始者为友”。中国古代的出世派哲学至庄子始完全成立。我们研究他的哲学，且先看他的根据在什么地方。

二、万物变迁的问题　试看上文引的《天下篇》论庄子哲学的第一段便说：“寂寞无形，变化无常；死与生欤？天地并欤？神明往欤？芒乎何之？忽乎何适？万物毕罗，莫足以归：——古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之。”可见庄子哲学的起点，只在一个万物变迁的问题。这个问题，从前的人也曾研究过。老子的“万物生于有，有生于无”，便是老子对于这问题的解决。孔子的“易”便是孔子研究这问题的结果。孔子以为万物起于简易而演为天下之至赜，又说刚柔相推而生变化：这便是孔子的进化论。但是老子、孔子都不曾有什么完备周密的进化论，又都不注意生物进化的一方面。到了墨子以后，便有许多人研究“生物进化”一个问题。《天下篇》所记惠施、公孙龙的哲学里面，有“卵有毛”、“犬可以为羊”、“丁子有尾”诸条，都可为证。《墨子·经·上》篇说“为”有六种：（一）存，（二）亡，（三）易，（四）荡，（五）治，（六）化。《经说·上》解“化”字说：“蛙买，化也。”买有变易之义。《经·上》又说：“化，征易也。”《经说》解这条说：“化，若龟化为鹑。”征字训验，训证，是表面上的征验。“征易”是外面的形状变了。两条所举，都是“蛙化为鹑”一例。此又可见当时有人研究生物变化的问题了。但是关于这问题的学说，最详细最重要的却在《列子》、《庄子》两部书里面。如今且先说《列子》书中的生物进化论。

三、《列子》书中的生物进化论　《列子》这部书本是后人东西杂凑的，所以这里面有许多互相冲突的议论。即如进化

论，这书中也有两种。第一种说：

> 夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒口，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也。乃复变而为一。一者形变之始也。清轻者，上为天。浊重者，下为地。……

这一大段全是《周易·乾凿度》的话（张湛注亦明言此。孔颖达《周易正义》引“夫有形者”至“故曰易也”一段，亦言引《乾凿度》，不言出自《列子》也）。《乾凿度》一书决非秦以前的书，这一段定是后人硬拉到《列子》书中去的。我们且看那第二种进化论如何说法：

> 有生，不生；有化，不化。不生者能生生；不化者能化化。……不生者疑独，不化者往复。往复，其际不可终。疑独，其道不可穷。……故生物者不生，化物者不化。自生、自化、自形、自色、自智、自力、自消、自息；谓之生、化、形、色、智、力、消、息者，非也。……故有生者，有生生者；有形者，有形形者；有声者，有声声者；有色者，有色色者；有味者，有味味者。生之所生者，死矣，而生生者未尝终。形之所形者，实矣，而形形者未尝有。声之所生者，闻矣，而声声者未尝发。色

> 之所色者，彰矣，而色色者未尝显。味之所味者，尝矣，而味味者未尝呈。皆“无”为之职也。能阴能阳，能柔能刚；能短能长，能圆能方；能生能死，能暑能凉；能浮能沉，能宫能商；能出能没，能玄能黄；能甘能苦，能羶能香。无知也，无能也，而无不知也，而无不能也。
>
> ——《列子·天瑞篇》

“疑独”的疑字，前人往往误解了。《说文》有两个“疑”字：一个作𠤕，训“定也”（从段氏说）。一个作疑，训“惑也”。后人把两字并成一字。这段的疑字，如《诗经》“靡所止疑”，及《仪礼》“疑立”的疑字，皆当作“定”解。疑独便是永远单独存在。

这一段说的是有一种“无”：无形、无色、无声、无味，却又是形声色味的原因；不生、不化，却又能生生化化。因为他自己不生，所以永久是单独的（疑独）。因为他自己不化，所以化来化去终归不变（往复）。这个“无”可不是老子的“无”了。老子的“无”是虚空的空处。《列子》书的“无”，是一种不生、不化，无形色声味的原质。一切天地万物都是这个“无”“自生、自化、自形、自色、自智、自力、自消、自息”的结果。

既然说万物“自生、自化、自形、自色、自智、自力、自消、自息”，自然不承认一个主宰的“天”了。《列子》书中有一个故事，最足破除这种主宰的天的迷信。

> 齐田氏祖于庭，食客千人，中坐有献鱼雁者。田氏视之，乃叹曰：“天之于民厚矣！殖五谷，生鱼鸟，以为之

用。”众客和之如响。鲍氏之子年十二，预于次，进曰：“不如君言。天地万物与我并生，类也。类无贵贱，徒以大小智力而相制，迭相食，非相为而生之。人取可食者而食之，岂天本为人生之？且蚊蚋噆肤，虎狼食肉，岂天本为蚊蚋生人，虎狼生肉者哉？

——《说符篇》

此即是老子“天地不仁，以万物为刍狗”和邓析“天之于人无厚也”的意思。这几条都不认“天”是有意志的，更不认“天”是有“好生之德”的。《列子》书中这一段更合近世生物学家所说优胜劣败、适者生存的话。

四、《庄子》书中的生物进化论　《庄子·秋水篇》说：

物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。何为乎？何不为乎？夫固将自化。

“自化”二字，是《庄子》生物进化论的大旨。《寓言篇》说：

万物皆种也，以不同形相禅。始卒若环，莫得其伦。是为天均。

“万物皆种也，以不同形相禅”，这十一个字竟是一篇“物种由来”。他说万物本来同是一类，后来才渐渐的变成各种“不同形”的物类。却又并不是一起首就同时变成了各种物类。这些物类都是一代一代的进化出来的，所以说“以不同形相禅”。

这条学说可与《至乐篇》的末章参看。《至乐篇》说：

种有几（几读如字。《释文》读居岂反，非也。郭注亦作几何之几解，亦非也），得水则为㡭。得水土之际，则为蛙蠙之衣。生于陵屯，则为陵舄。陵舄得郁栖，则为乌足。乌足之根为蛴螬，其叶为胡蝶。胡蝶，胥也，化而为虫，生于灶下，其状若脱，其名为鸲掇。鸲掇千日，为鸟，其名为乾余骨。乾余骨之沫为斯弥，斯弥为食醯。颐辂生乎食醯。黄軦生乎九猷，瞀芮生乎腐蠸。羊奚比乎不箰久竹，生青宁。青宁生程，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。（此一节亦见《列子·天瑞篇》。惟《列子》文有误收后人注语之处，故更不可读。今但引《庄子》书文。）

这一节，自古至今，无人能解。我也不敢说我懂得这段文字。但是其中有几个要点，不可轻易放过。（一）“种有几”的几字，决不作几何的几字解。当作几微的几字解。《易·系辞传》说：“几者，动之微，吉〔凶〕之先见者也。”正是这个几字。几字从丝，丝字从8，本像生物胞胎之形。我以为此处的几字是指物种最初时代的种子，也可叫做元子。（二）这些种子，得着水，便变成了一种微生物，细如断丝，故名为㡭。到了水土交界之际，便又成了一种下等生物，叫做蛙蠙之衣（司马彪云：“物根在水土际，布在水中。就水上视之不见，按之可得。如张绵在水中。楚人谓之蛙蠙之衣”。）。到了陆地上，便变成了一种陆生的生物，叫做陵舄。自此以后，一层一层的进化，一直进到最高等的人类。这节文字所举的植物动物的名字，如今虽不可细考了，但是这个中坚理论，是显而易见，毫无可疑的。（三）

这一节的末三句所用三个“机”字，皆当作“几”，即是上文“种有几”的“几”字。若这字不是承着上文来的，何必说“人又反入于机”呢。用“又”字和“反”字，可见这一句是回照“种有几”一句的。《易·系辞传》“极深而研几”一句，据《释文》一本几作机。可见几字误作机，是常有的事。从这个极微细的“几”一步一步的“以不同形相禅”，直到人类；人死了，还腐化成微细的“几”：所以说：“万物皆出于几，皆入于几。”这就是《寓言篇》所说“始卒若环，莫得其伦”了。这都是天然的变化，所以叫做“天均”。

这种生物进化论，说万物进化，都是自生自化，并无主宰。所以《齐物论》借影子作比喻。影说：

吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？

郭象说这一段最痛快。他说：

> 世或谓罔两待景，景待形，形待造物者。请问夫造物者，有耶？无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形。故明乎众形之自物，而后始可与言造物耳。……故造物者无主，而物各自造。物各自造而无所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，虽复玄合，而非待也。明斯理也，将使万物各返所宗于体中，而不待乎外。外无所谢而内无所矜，是以诱焉皆生而不知所以生；同焉皆得而不知所以得也。……

《知北游篇》也说：

有先天地生者，物邪？物物者非物，物出不得先物也。犹其有物也。“犹其有物也”无已（适按，非物下疑脱一耶字）。

西方宗教家往往用因果律来证明上帝之说。以为有因必有果，有果必有因。从甲果推到乙因，从乙果又推到丙因，……如此类推，必有一个“最后之因”。那最后之因便是万物主宰的上帝。不信上帝的人，也用这因果律来驳他道：因果律的根本观念是“因必有果，果必有因”一条。如今说上帝是因，请问上帝的因，又是什么呢？若说上帝是“最后之因”，这便等于说上帝是“无因之果”，这便不合因果律了，如何还可用这律来证明有上帝呢？若说上帝也有因，请问“上帝之因”又以什么为因呢？这便是《知北游篇》说的“犹其有物也无已”。正如算学上的无穷级数，终无穷极之时，所以说是“无已”。可见万物有个主宰的天之说是不能成立的了。

五、进化之故　生物进化，都由自化，并无主宰。请问万物何以要变化呢？这话《庄子》书中却不曾明白回答。《齐物论》说：“恶识所以然？恶识所以不然？”这竟是承认不能回答这个问题了。但是《庄子》书中却也有许多说话和这问题有关。例如《齐物论》说：

民湿寝则腰疾偏死，鳅然乎哉？木处则惴慄恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？

民食刍豢，麋鹿食荐，蝍且甘带，鸱鸦嗜鼠。四者孰知正味？

又如《秋水篇》说：

> 骐骥骅骝一日而驰千里，捕鼠不如狸狌：言殊技也。鸱鸺夜撮蚤，察毫末；昼出瞋目不见邱山：言殊性也。

这两节似乎都以为万物虽不同形，不同才性，不同技能，却各各适合于自己所处的境遇。但《庄子》书中并不曾明说这种“适合”（Adaptation to environment）果否就是万物变迁进化的缘故。

这一层便是《庄子》生物进化论的大缺点。近世生物学者说生物所以变迁进化，都由于所处境遇（Environment）有种种需要，故不得不变化其形体机能，以求适合于境遇。能适合的，始能生存。不能适合，便须受天然的淘汰，终归于灭亡了。但是这个适合，有两种的分别：一种是自动的，一种是被动的。被动的适合，如鱼能游泳，鸟能飞，猿猴能升木，海狗能游泳，皆是。这种适合，大抵全靠天然的偶合，后来那些不能适合的种类都澌灭了，独有这些偶合的种类能繁殖，这便是“天择”了。自动的适合，是本来不适于所处的境遇，全由自己努力变化，战胜天然的境遇。如人类羽毛不如飞鸟，爪牙不如猛兽，鳞甲不如鱼鳖，却能造出种种器物制度，以求生存，便是自动的适合最明显的一例。《庄子》的进化论只认得被动的适合，却不去理会那更重要的自动的适合。所以说：

> 夫鹄不日浴而白，乌不日黔而黑。
>
> ——《天运》

又说：

何为乎？何不为乎？夫固将自化。

——《秋水》

又说：

化其万化而不知其禅之者，焉知其所终？焉知其所始？正而待之而已耳。

这是完全被动的、天然的生物进化论。

第 二 章
庄子的名学与人生哲学

上章所述的进化论，散见于《庄子》各篇中。我们虽不能确定这是庄周的学说，却可推知庄周当时大概颇受了这种学说的影响。依我个人看来，庄周的名学和人生哲学都与这种完全天然的进化论很有关系。如今且把这两项分别陈说如下：

一、庄子的名学　庄子曾与惠施往来。惠施曾说："万物毕同毕异：此之谓大同异。"但是惠施虽知道万物毕同毕异，他却最爱和人辩论，"终身无穷"。庄周既和惠施来往，定然知道这种辩论。况且那时儒墨之争正烈，自然有许多激烈的辩论。庄周是一个旁观的人，见了这种争论，觉得两边都有是有非，都有长处，也都有短处。所以他说：

> 道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华，故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。
>
> ——《齐物论》

“小成”是一部分不完全的；“荣华”是表面上的浮词。因为所见不远，不能见真理的全体；又因为语言往往有许多不能免的障碍陷阱，以致儒墨两家各是其是而非他人所是，各非其非而是他人所非。其实都错了。所以庄子又说：

> 辩也者，有不见也。
>
> ——《齐物论》

又说：

> 大知闲闲（《简文》云：广博之貌）小知间间（《释文》云：有所间别也）。大言淡淡（李颐云：同是非也。今本皆作炎炎。《释文》云：李作淡。今从之），小言詹詹（李云：小辩之貌）。
>
> ——《齐物论》

因为所见有偏，故有争论。争论既起，越争越激烈，偏见便更深了。偏见越争越深了，如何能分得出是非真伪来呢？所以说：

> 既使我与若辩矣。若胜我，我不若胜，若果是也？我

果非也耶？我胜若，若不我胜，我果是也？而果非也耶？其或是也，或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我与若不能相知也，则人固受其黮暗，吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之；使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之？然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也耶？

——《齐物论》

这种完全的怀疑主义，和墨家的名学恰成反对。《墨辩·经上》说：

辩，争彼也。辩胜，当也。《经说》曰：辩，或谓之牛，〔或〕谓之非牛，是争彼也。是不俱当。不俱当，必或不当。

《经·下》说：

谓辩无胜，必不当，说在辩。《经说》曰：谓，非谓同也，则异也。同则或谓之狗，其或谓之犬也。异则〔马〕或谓之牛，牛或谓之马也。俱无胜，是不辩也。辩也者，或谓之是，或谓之非。当者胜也。

辩胜便是当，当的终必胜：这是墨家名学的精神。庄子却大不以为然。他说你就胜了我，难道你便真是了，我便真不是了吗？墨家因为深信辩论可以定是非，故造出许多论证的方法，遂为中国古代名学史放一大光彩。庄子因为不信辩论可以定是

非，所以他的名学的第一步只是破坏的怀疑主义。

但是庄子的名学，却也有建设的方面。他说因为人有偏蔽不见之处，所以争论不休。若能把事理见得完全透彻了，便不用争论了。但是如何才能见到事理之全呢？庄子说：

> 欲是其所非而非其所是，则莫若以明。
>
> ——《齐物论》

“以明”，是以彼明此，以此明彼。郭象注说：“欲明无是无非，则莫若还以儒墨反复相明。反复相明，则所是者非是，而所非者非非。非非则无非，非是则无是。”庄子接着说：

> 物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼，彼是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以圣人不由而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？

这一段文字极为重要。庄子名学的精义全在于此。“彼”即是“非是。”“是”与“非是”，表面上是极端相反对的。其实这两项是互相成的。若没有“是”，更何处有“非是”？因为有“是”，才有“非是”。因为有“非是”，所以才有“是”。故说：“彼出于是，是亦因彼。”《秋水篇》说：

> 以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所

小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。

以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。

以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。知尧桀之自然而相非，则趣操睹矣。

东西相反而不可相无，尧桀之自是而相非，即是“彼出于是，是亦因彼”的明例，“东”里面便含有“西”，“是”里面便含有“非是”。东西相反而不可相无，彼是相反而实相生相成。所以《齐物论》接着说：

彼是莫得其偶，谓之道枢（郭注：偶，对也。彼是相对而圣人两顺之。故无心者，与物冥而未尝有对于天下）。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰：莫若以明。

这种议论，含有一个真理。天下的是非，本来不是永远不变的。世上无不变之事物，也无不变之是非。古代用人为牺牲，以祭神求福，今人便以为野蛮了。古人用生人殉葬，今人也以为野蛮了。古人以蓄奴婢为常事，如今文明国都废除了。百余年前，中国士夫喜欢男色，如袁枚的《李郎曲》，说来津津有味，毫不以为怪事，如今也废去了。西方古代也尚男色，哲学大家柏拉图于所著《一席话》（Symposium）也畅谈此事，不

以为怪。如今西洋久已公认此事为野蛮陋俗了。这都是显而易见之事。又如，古人言“君臣之义无所逃于天地之间”，又说“不可一日无君”。如今便有大多数人不认这话了。又如，古人有的说人性是善的，有的说是恶的，有的说是无善无恶可善可恶的。究竟谁是谁非呢？……举这几条，以表天下的是非也随时势变迁，也有进化退化。这便是庄子“是亦一无穷，非亦一无穷”的真义。《秋水篇》说：

> 昔者，尧舜让而帝，之哙让而绝；汤武争而王，白公争而灭。由此观之，争让之礼，尧桀之行，贵贱有时，未可以为常也。……故曰：“盖师是而无非，师治而无乱乎？”是未明天地之理万物之情者也。……帝王殊禅，三代殊继。差其时，逆其俗者，谓之篡夫。当其时，顺其俗者，谓之义之徒。

这一段说是非善恶随时势变化，说得最明白。如今的人，只是不明此理，所以生在二十世纪，却要去摹仿那四千年前的尧舜；更有些人，教育二十世纪的儿童，却要他们去学做二三千年前的圣贤！

这个变化进化的道德观念和是非观念，有些和德国的海智尔相似。海智尔说人世的真伪是非，有一种一定的进化次序。先有人说“这是甲”，后有人说“这是非甲”，两人于是争论起来了。到了后来，有人说：“这个也不是甲，也不是非甲。这个是乙。”这乙便是甲与非甲的精华，便是集甲与非甲之大成。过了一个时代，又有人出来说：“这是非乙”，于是乙与非乙又争起来了。后来又有人采集乙与非乙的精华，说“这是丙”。

海智尔以为思想的进化，都是如此。今用图表示如下：

(1) 这是“甲”。 (2) 这是“非甲”。
(3) 这是“乙”。 (4) 这是“非乙”。
(5) 这是“丙”。 (6) 这是“非丙”。
(7) 这是“丁”。

这就是庄子说的“彼出于是，是亦因彼。……是亦彼也，彼亦是也。……彼亦一是非，此亦一是非。……是亦一无穷，非亦一无穷也。”

以上所说，意在指点出庄子名学的一段真理。但是庄子自己把这学说推到极端，便生出不良的效果。他以为是非既由于偏见，我们又如何能知自己所见不偏呢？他说：

> 庸讵知吾所谓知之非不知耶？庸讵知吾所谓不知之非知耶？
>
> ——《齐物论》
>
> 吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已。
>
> ——《养生主》
>
> 计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若其未生之时。以其至小。求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也。
>
> ——《秋水》

“是亦一无穷，非亦一无穷”。我们有限的知识，如何能断定是非？倒不如安分守己听其自然罢。所以说：

> 可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹（司马彪云：莛，屋梁也。楹，屋柱也。故郭注云：夫莛横而楹纵）。厉与西施，恢恑憰怪，道通为一。其分也，成也。其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。适得而几矣。因是已。
>
> ——（《齐物论》）

这种理想，都由把种种变化都看作天道的运行。所以说："道行之而成，物谓之而然。"既然都是天道，自然无论善恶好丑，都有一个天道的作用。不过我们知识不够，不能处处都懂得是什么作用罢了。"物固有所然，物固有所可；无物不然，无物不可"，四句是说无论什么都有存在的道理，既然如此，世上种种的区别，纵横、善恶、美丑、分合、成毁、……都是无用的区别了。既然一切区别都归无用，又何必要改良呢？又何必要维新革命呢？庄子因为能"达观"一切，所以不反对固有社会；所以要"不谴是非，以与世俗处"。他说："唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。"庸即是庸言庸行之庸，是世俗所通行通用的。所以说："庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。"既为世俗所通用，自然与世俗相投相得。所以又说："适得而几矣，因是已。"因即是"仍旧贯"；即是依违混同，不肯出奇立异，正如上篇所引的话："物之生也，若驰若骤，无动而不变，无时而不移。何为乎？何不为乎？夫固将自化。"

万物如此，是非善恶也是如此。何须人力去改革呢？所以说：

> 与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道。
>
> ——《大宗师》

这种极端“不谴是非”的达观主义，即是极端的守旧主义。

二、庄子的人生哲学　上文我说庄子的名学的结果，便已侵入人生哲学的范围了。庄子的人生哲学，只是一个达观主义。达观本有多种区别，上文所说，乃是对于是非的达观。庄子对于人生一切寿夭、生死、祸福，也一概达观，一概归到命定。这种达观主义的根据，都在他的天道观念。试看上章所引的话：

> 化其万化而不知其禅之者。焉知其所终？焉知其所始？正而待之而已耳。

因为他把一切变化都看作天道的运行；又把天道看得太神妙不可思议了，所以他觉得这区区的我那有作主的地位。他说：

> 庸讵知吾所谓“天”之非“人”乎？所谓“人”之非“天”乎？

那《大宗师》中说子舆有病，子祀问他，“女恶之乎？”子舆答道：

亡。予何恶？浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜。浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸮炙。浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因而乘之，岂更驾哉？……且夫物之不胜天，久矣，吾又何恶焉？

后来子来又有病了，子犁去看他，子来说：

父母于子，东西南北，唯命是从。阴阳于人，不翅于父母。彼近吾死而我不听，我则悍矣，彼何罪焉？夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶铸金，金踊跃曰："我且必为镆铘？"大冶必以为不祥之金。今一犯人之形而曰："人耳！人耳！"夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉？

又说子桑临终时说道：

吾思夫使我至此极者而弗得也。父母岂欲我贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！

这几段把"命"写得真是《大宗师篇》所说："物之所不得遁。"既然不得遁逃，不如还是乐天安命。所以又说：

古之真人，不知说生，不知恶死，其出不䜣，其入不距。悠然而往，悠然而来而已矣。不忘其所始，不求其

所终。受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐（一本作捐，一本作楫）道，不以人助天。是之谓真人。

《养生主篇》说庖丁解牛的秘诀只是“依乎天理，因其固然”八个字。庄子的人生哲学，也只是这八个字。所以《养生主篇》说老聃死时，秦失道：

适来，夫子时也。适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。

“安时而处顺”，即是“依乎天理，因其固然”，都是乐天安命的意思。《人间世篇》又说蘧伯玉教人处世之道，说：

彼且为婴儿,亦与之为婴儿。彼且为无町畦,亦与之为无町畦。彼且为无崖,亦与之为无崖。达之,入于无疵。

这种话初看去好像是高超得很。其实这种人生哲学的流弊，重的可以养成一种阿谀依违，苟且媚世的无耻小人；轻的也会造成一种不关社会痛痒，不问民生痛苦，乐天安命，听其自然的废物。

三、结论 庄子的哲学，总而言之，只是一个出世主义。因为他虽然与世人往来，却不问世上的是非、善恶、得失、祸福、生死、喜怒、贫富，……一切只是达观，一切只要“正而待之”，只要“依乎天理，因其固然”。他虽在人世，却和不在人世一样，眼光见地处处都要超出世俗之上，都要超出“形骸之外”。这便是出世主义。因为他要人超出“形骸之外”，故

《人间世》和《德充符》两篇所说的那些支离疏、兀者王骀、兀者申徒嘉、兀者叔山无趾、哀骀它、闉跂支离无脤、瓮㼜大瘿，或是天生，或由人刑，都是极其丑恶残废的人，却都能自己不觉得残丑，别人也都不觉得他们的残丑，都和他们往来，爱敬他们。这便是能超出“形骸之外。”《德充符篇》说：

自其异者视之，肝胆楚越也。自其同者视之，万物皆一也。……物视其所一，而不见其所丧，视丧其足，犹遗土也。

这是庄子哲学的纲领。他只要人能于是非、得失、善恶、好丑、贫富、贵贱，……种种不同之中，寻出一个同的道理。惠施说过：“万物毕同毕异，此之谓大同异。”庄子只是要人懂得这个道理，故说：“自其异者视之，肝胆楚越也。自其同者视之，万物皆一也。”庄子的名学和人生哲学，都只是要人知道“万物皆一”四个大字。他的“不谴是非”、“外死生”、“无终始”、“无成与毁”，……都只是说“万物皆一”。《齐物论》说：

天下莫大于秋豪之末，而太山为小。莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。

我曾用一个比喻来说庄子的哲学道：譬如我说我比你高半寸，你说你比我高半寸。你我争论不休。庄子走过来排解道：“你们二位不用争了罢，我刚才在那爱拂儿塔上（Eiffel Towor 在巴黎，高九百八十四英尺有奇，为世界第一高塔）看下来，觉得你们二位的高低实在没有什么分别。何必多争，不如算作一样高低

罢。”他说的“辩也者，有不见也”，只是这个道理。庄子这种学说，初听了似乎极有道理。却不知世界上学识的进步，只是争这半寸的同异；世界上社会的维新，政治的革命，也只是争这半寸的同异。若依庄子的话，把一切是非同异的区别都看破了，说泰山不算大，秋毫之末不算小；尧未必是，桀未必非：这种思想，见地固是“高超”，其实可使社会国家世界的制度习惯思想永远没有进步，永远没有革新改良的希望。庄子是知道进化的道理，但他不幸把进化看作天道的自然，以为人力全无助进的效能，因此他虽说天道进化，却实在是守旧党的祖师。他的学说实在是社会进步和学术进步的大阻力。

第十篇

荀子以前的儒家

第一章 《大学》与《中庸》

研究古代儒家的思想，有一层大困难。因为那些儒书，这里也是“子曰”，那里也是“子曰。”正如上海的陆稿荐，东也是，西也是，只不知哪一家是真陆稿荐（此不独儒家为然。希腊哲学亦有此弊。柏拉图书中皆以苏格拉底为主人。又披塔格拉（Pythagoras）学派之书，多称“夫子曰”）。我们研究这些书，须要特别留神，须要仔细观察书中的学说是否属于某个时代。即如《礼记》中许多儒书，只有几篇可以代表战国时代的儒家哲学。我们如今只用一部《大学》，一部《中庸》，一部《孟子》，代表西历前第四世纪和第三世纪初年的儒家学说。

《大学》一书，不知何人所作。书中有“曾子曰”三字，后人遂以为是曾子和曾子的门

人同作的。这话固不可信。但是这部书在《礼记》内比了那些《仲尼燕居》、《孔子闲居》诸篇，似乎可靠。《中庸》古说是孔子之孙子思所作。大概《大学》和《中庸》两部书都是孟子、荀子以前的儒书。我这句话，并无他种证据，只是细看儒家学说的趋势，似乎孟子、荀子之前总该有几部这样的书，才可使学说变迁有线索可寻。不然，那极端伦常主义的儒家，何以忽然发生了一个尊崇个人的孟子？那重君权的儒家，何以忽然生出一个鼓吹民权的孟子？那儒家的极端实际的人生哲学，何以忽然生出孟子和荀子这两派心理的人生哲学？若《大学》、《中庸》这两部书是孟子、荀子以前的书，这些疑问便都容易解决了。所以我以为这两部书大概是前四纪的书，但是其中也不能全无后人加入的材料（《中庸》更为驳杂）。

《大学》和《中庸》两部书的要点约有三端，今分别陈说如下：

第一，方法　《大学》、《中庸》两部书最重要的在于方法一方面（此两书后来极为宋儒所推尊，也只是为此。程子论《大学》道："于今可见古人为学次第者，独赖此篇之存。"朱子序《中庸》道："历选前圣之书，所以提挈纲维，开示蕴奥，未有若是其明且尽者也。"可证）。《大学》说："大学之道，在明明德，在新民，在止于至善。……物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。"本末、终始、先后，便是方法问题。《大学》的方法是：

> 古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。

> 物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

《中庸》的方法总纲是：

> 天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。
>
> 诚者，天之道也。诚之者，人之道也（《孟子·离娄篇》也有此语。诚之作思诚）。自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。

又说“诚之”之道：

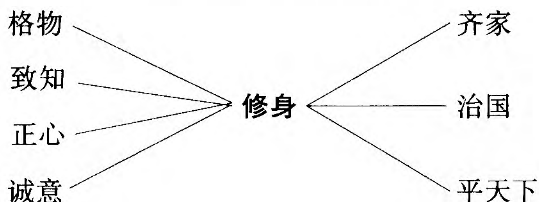
> 博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。

“行”的范围，仍只是“君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也”。与《大学》齐家、治国、平天下，略相同。

《大学》、《中庸》的长处只在于方法明白，条理清楚。至于那“格物”二字究竟作何解说？“尊德性”与“道问学”究竟谁先谁后？这些问题乃是宋儒发生的问题，在当时都不成问题的。

第二，个人之注重　我从前讲孔门弟子的学说时，曾说孔门有一派把一个“孝”字看得太重了，后来的结果，便把个人埋没在家庭伦理之中。“我”竟不是一个“我”，只是“我的父母的儿子”。例如，“战陈无勇”一条，不说我当了兵便不该如此，却说凡是孝子，便不该如此。这种家庭伦理的结果，自然生出两种反动：一种是极端的个人主义，如杨朱的为我主义，

不肯“损一毫利天下”；一种是极端的为人主义，如墨家的兼爱主义，要“视人之身若其身，视人之家若其家，视人之国若其国”。有了这两种极端的学说，不由得儒家不变换他们的伦理观念了。所以《大学》的主要方法，如上文所引，把“修身”作一切的根本。格物、致知、正心、诚意，都是修身的功夫。齐家、治国、平天下，都是修身的效果。这个“身”，这个“个人”，便是一切伦理的中心点。如下图：



《孝经》说：

> 自天子至于庶人孝无终始，而患不及者未之有也。

《大学》说：

> 自天子至于庶人，壹是皆以修身为本。

这两句“自天子至于庶人”的不同之处，便是《大学》的儒教和《孝经》的儒教大不相同之处了。

又如，《中庸》说：

> 故君子不可以不修身。思修身，不可以不事亲。思事

> 亲，不可以不知人。思知人，不可以不知天。

曾子说的“大孝尊亲，其次弗辱”，这是“思事亲不可以不修身”。这和《中庸》说的“思修身不可以不事亲”恰相反。一是“孝”的人生哲学，一是“修身”的人生哲学。

《中庸》最重一个“诚”字。诚即是充分发达个人的本性。所以说：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。”这一句当与“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”三句合看。人的天性本来是诚的，若能依着这天性做去，若能充分发达天性的诚，这便是“教”，这便是“诚之”的功夫。因为《中庸》把个人看作本来是含有诚的天性的，所以他极看重个人的地位，所以说，“君子素其位而行，不愿乎其外”；所以说，“君子无入而不自得焉”；所以说：

> 唯天下至诚为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

《孝经》说：

> 人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天。

《孝经》的最高目的是要把父“配天”，像周公把后稷配天，把文王配上帝之类。《中庸》的至高目的，是要充分发达个人的天性，使自己可以配天，可与“天地参”。

第三，心理的研究　《大学》和《中庸》的第三个要点是

关于心理一方面的研究。换句话说，儒家到了《大学》、《中庸》时代，已从外务的儒学进入内观的儒学。那些最早的儒家只注重实际的伦理和政治，只注重礼乐仪节，不讲究心理的内观。即如曾子说“吾日三省吾身”，似乎是有点内省的功夫了。及到问他省的甚么事，原来只是“为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”还只是外面的伦理，那时有一派孔门弟子，却也研究心性的方面。如王充《论衡·本性篇》所说宓子贱、漆雕开、公孙尼子论性情与周人世硕相出入。如今这几个人的书都不传了。论衡说：“世硕以为人性有善有恶，……善恶在所养。”据此看来，这些人论性的学说，似乎还只和孔子所说“性相近也、习相远也：惟上智与下愚不移”的话相差不远。若果如此，那一派人论性，还不能算得“心理的内观”。到了《大学》便不同了。《大学》的重要心理学说，在于分别“心”与“意”。孔颖达《大学疏》说：“揔包万虑谓之心，为情所忆念谓之意。”这个界说不甚明白，大概心有所在便是意。今人说某人是何“居心”？也说是何“用意”？两句同意。大概《大学》的“意”字只是“居心”。《大学》说：

> 所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至；见君子而后厌然揜其不善而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣？此谓诚于中，形于外。故君子必慎其独也。

如今人说“居心总要对得住自己”，正是此意。这一段所说，最足形容我上文说的“内观的儒学”。

大凡论是非善恶，有两种观念：一种是从“居心”一方面（Attitude；Motive）立论，一种是从“效果”一方面（Effects；Consequences）立论。例如，秦楚交战，宋轻说是不利，孟轲说是不义。义不义是居心，利不利是效果。《大学》既如此注重诚意，自然偏向居心一方面。所以《大学》的政治哲学说：

> 是故君子先慎乎德。……德者，本也。财者，末也。外本内末，争民施夺。

又说：

> 此谓国不以利为利，以义为利也。长国家而务财用者，必自小人矣。

这种极端非功利派的政治论，根本只在要诚意。

《大学》论正心，与《中庸》大略相同。《大学》说：

> 所谓修身在正其心者；身有所忿懥，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。

《中庸》说：

> 喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。

《大学》说的“正”，就是《中庸》说的“中”。但《中庸》的“和”，却是进一层说了。若如《大学》所说，心要无忿懥、无恐惧、无好乐、无忧患，岂不成了木石了。所以《中庸》只要喜怒哀乐发得“中节”，便算是和。喜怒哀乐本是人情，不能没有。只是平常的人往往太过了，或是太缺乏了，便不是了。所以《中庸》说：

> 道之不明也，我知之矣；知者过之，愚者不及也。道之不行也，我知之矣；贤者过之，不肖者不及也。人莫不饮食也，鲜能知味也。（“明行”两字，今本皆倒置。今据北宋人引经文改正。）

《中庸》的人生哲学只是要人喜怒哀乐皆无过无不及。譬如饮食，只是要学那“知味”的人适可而止，不当吃坏肚子，也不当打饿肚子。

第二章 孟 子

一、孟子考 孟轲，邹人。曾受业于子思的门人，孟子的生死年岁，颇不易考定。据明人所纂《孟子谱》，孟子生于周烈王四年四月二日，死于赧王二十六年十一月十五，年八十四。吕元善《圣门志》所记年与《孟子谱》同。此等书是否有根据，今不可知。但所说孟子生于周烈王四年，颇近理（臧庸作“孟子年表”以己意移前四年，似可不必）。近人考证孟子见梁惠王时当为惠王后元十五年左右。《史记》说在惠王三十五年，是不可信的。若孟子生在烈王四年（西历前三七二），则见惠王时年已五十余，故惠王称他为“叟”。至于他死的年，便不易定了。《孟子谱》所说，也还有理。若《孟子》书是他自己作的，则书中既称鲁平公的

谥法，孟子定死在鲁平公之后。平公死在赧王十九年（《通鉴》作十八年），《孟子谱》说孟子死在赧王二十六年（西历前二八九），似乎相差不远。但恐《孟子》这书未必是他自己作的。

二、论性　孟子同时有几种论性的学说。《告子篇》说：

> 告子曰："性无善无不善也。"或曰："性可以为善，可以为不善。是故文武兴则民好善，幽厉兴则民好暴。"或曰："有性善，有性不善。是故以尧为君而有象，以瞽瞍为父而有舜。"……今曰性善，然则彼皆非欤？

孟子总答这三说道：

> 乃若其情（翟灏《孟子考异》引《四书辨疑》云："下文二'才'字与此'情'字上下相应，'情'乃'才"字之误。"适按：孟子用情字与才字同义。《告子篇·"牛山之木》一章中云："人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉。"又云："人见其禽兽也，而以为未尝有才焉，此岂人之情也哉。"可以为证），则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之。羞恶之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也。羞恶之心，义也。恭敬之心，礼也。是非之心，智也。仁义礼智非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰求则得之，舍则失之。或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。

这一段可算得孟子说性善的总论。《滕文公篇》说："孟子道性善，言必称尧舜。"此可见性善论在孟子哲学中可算得中心问

题。如今且仔细把他说性善的理论分条陈说如下：

（一）人的本质同是善的。上文引《孟子》一段中的“才”便是材料的材。《孟子》叫做“性”的，只是人本来的质料，所以《孟子》书中“性”字、“才”字、“情”字可以互相通用。（参看上节情字下的按语。汉儒董仲舒《春秋繁露·深察名号篇》曰：“如其生之自然之资，谓之性。性者，质也。”又曰：“天地之所生，谓之性情。……情亦性也。”可供参证。）孟子的大旨只是说这天生的本质，含有善的“可能性”。（可能性说见八篇末章）。如今先看这本质所含是那几项善的可能性。

（甲）人同具官能。第一项便是天生的官能。孟子以为无论何人的官能，都有根本相同的可能性。他说：

> 故凡同类者，举相似也。何独至于人而疑之？圣人与我同类者。故龙子曰：“不知足而为屦，我知其不为蒉也。”屦之相似，天下之足同也。口之于味，有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之于味也，其性与人殊，若犬马之与我不同类也，则天下何耆皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至于声，天下期于师旷，是天下之耳相似也。惟目亦然。……故曰口之于味也，有同耆焉。耳之于声也，有同听焉。目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者，何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故礼义之悦我心，犹刍豢之悦我口。
>
> ——《告子》

（乙）人同具“善端”。董仲舒说（引书同上）：“性有善端，

动之爱父母。善于禽兽，则谓之善。此孟子之善。”这话说孟子的大旨很切当。孟子说人性本有种种“善端”，有触即发，不待教育。他说：

> 人皆有不忍人之心。……今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心：非所以内交于孺子之父母也；非所以要誉于乡党朋友也；非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也（《公孙丑》。参看上文所引《告子篇》语。那段中，辞让之心作恭敬之心，余皆同）。

（丙）人同具良知良能。孟子的知识论全是“生知”(Knowledge *a priori*）一派。所以他说四端都是“我固有之也，非由外铄我也”。四端之中，恻隐之心，羞恶之心和恭敬之心，都近于感情的方面。至于是非之心，便近于知识的方面了。孟子自己却不曾有这种分别。他似乎把四端包在“良知良能”之中；而“良知良能”却不止这四端。他说：

> 人之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也。及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也。敬长，义也。
>
> ——《尽心》

“良”字有善义。孟子既然把一切不学而能不虑而知的都认为

“良”，所以他说：

> 大人者，不失其赤子之心者也。
>
> ——《离娄》

以上所说三种（官能、善端，及一切良知良能），都包含在孟子叫做“性”的里面。孟子以为这三种都有善的可能性，所以说性是善的。

（二）人的不善，都由于“不能尽其才”。人性既然是善的，一切不善的，自然都不是性的本质。孟子以为人性虽有种种善的可能性，但是人多不能使这些可能性充分发达。正如《中庸》所说：“惟天下至诚为能尽其性。”天下人有几个这样“至诚”的圣人？因此便有许多人渐渐的把本来的善性湮没了，渐渐的变成恶人。并非性有善恶，只是因为人不能充分发达本来的善性，以致如此。所以他说：

> 若夫为不善，非其才之罪也。……或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。

推原人所以“不能尽其才”的缘故，约有三种：

（甲）由于外力的影响。孟子说：

> 人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。
>
> ——《告子》

> 富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴。非天之降才尔殊也。其所以陷溺其心者然也。今夫麰麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，浡然而生，至于日至之时皆熟矣。虽有不同，则地有肥硗，雨露之养，人事之不齐也。
>
> ——《告子》

这种议论，认定外界境遇对于个人的影响，和当时的生物进化论（见第九篇）颇相符合。

（乙）由于自暴自弃。外界的势力，还有时可以无害于本性。即举舜的一生为例：

> 舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者，几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。
>
> ——《尽心》

但是人若自己暴弃自己的可能性，不肯向善，那就不可救了。所以他说：

> 自暴者，不可与有言也。自弃者，不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也。吾身不能居仁由义，谓之自弃也。
>
> ——《离娄》

又说：

> 虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，

亦犹斧斤之于木也。旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者，几希。则其旦昼之所为？有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存。夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？

——《告子》

（丙）由于“以小害大，以贱害贵”。还有一个“不得尽其才”的原因，是由于“养”得错了。孟子说：

体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。

——《告子》

哪一体是大的贵的？哪一体是小的贱的呢？孟子说：

耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。

——《告子》

其实这种议论，大有流弊。人的心思并不是独立于耳目五官之外的。耳目五官不灵的，还有什么心思可说？中国古来的读书人的大病根正在专用记忆力，却不管别的官能。到后来只变成一班四肢不灵，五官不灵的废物！

以上说孟子论性善完了。

三、个人的位置 上章说，《大学》、《中庸》的儒学已把个人位置抬高了，到了孟子更把个人看得十分重要。他信人性是善的，又以为人生都有良知良能和种种“善端”。所以他说：

> 万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉！
>
> ——《尽心》

更看他论“浩然之气”：

> 其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。
>
> ——《公孙丑》

又看他论“大丈夫”：

> 居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。
>
> 富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈：此之谓大丈夫。
>
> ——《滕文公》

因为他把个人的人格，看得如此之重，因为他以为人性都是善的，所以他有一种平等主义。他说：

> 圣人与我同类者。

——《告子》

何以异于人哉？尧舜与人同耳。

——《离娄》

彼丈夫也，我丈夫也。吾何畏彼哉？

——《滕文公》

舜何人也，予何人也。有为者亦若是。

——《滕文公》

但他的平等主义，只是说人格平等，并不是说人的才智德行都平等。孟子很明白经济学上“分工”的道理。即如《滕文公篇》许行一章，说社会中“有大人之事，有小人之事”，“或劳心，或劳力”，说得何等明白！

又如，孟子的政治学说很带有民权的意味。他说：

民为贵，社稷次之，君为轻。

君之视民如土芥、则臣视君如寇仇。

这种重民轻君的议论，也是从他的性善论上生出来的。

四、教育哲学　孟子的性善论，不但影响到他的人生观，并且大有影响于他的教育哲学。他的教育学说有三大要点，都于后世的教育学说大有关系。

（甲）自动的。孟子深信人性本善，所以不主张被动的和逼迫的教育，只主张各人自动的教育。他说：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安。居之安，则资之深。资之深，则取之左右逢其源。故

君子欲其自得之也。

——《离娄》

《公孙丑篇》论养气的一段，可以与此印证：

必有事焉而勿正。心勿忘，勿助长也。无若宋人然，宋人有悯其苗之不长而揠之者，芒芒然归，谓其人曰："今日病矣！予助苗长矣！"其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者，寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也。助之长者，揠苗者也。非徒无益，而又害之。

孟子说"君子之所以教者五"，那第一种是"有如时雨化之者"。不耘苗也不好，揠苗也不好，最好是及时的雨露。

（乙）养性的。人性既本来是善的，教育的宗旨只是要使这本来的善性充分发达。孟子说：

人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。

——《离娄》

教育只是要保存这"人之所以异于禽兽"的人性。《孟子》书中说此点最多，不用细举了。

（丙）标准的。教育虽是自动的，却不可没有标准。孟子说：

羿之教人射必至于彀，学者亦必至于彀。大匠诲人必以规矩，学者亦必以规矩。

——《告子》

又说：

> 大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射废其彀率。君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之。
>
> ——《尽心》

这标准的教育法，依孟子说来，是教育的最捷径。他说：

> 圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳，以为方圆平直，不可胜用也。既竭耳力焉，继之以六律正五音，不可胜用也。
>
> ——《离娄》

前人出了多少力，才造出这种种标准。我们用了这些标准，便可不劳而得前人的益处了。这是标准的教育法的原理。

五、政治哲学　孟子的政治哲学很带有尊重民权的意味，上文已略说过了。孟子的政治哲学与孔子的政治哲学有一个根本不同之处。孔子讲政治的中心学说是“政者，正也”，他的目的只要“正名”、“正己”、“正人”，以至于“君君、臣臣、父父、子子”的理想的郅治。孟子生在孔子之后一百多年，受了杨墨两家的影响（凡攻击某派最力的人，便是受那派影响最大的人。孟子攻杨墨最力，其实他受杨墨影响最大。荀子攻击辩者，其实他得辩者的影响很大。宋儒攻击佛家，其实若没有佛家，又那有宋儒。），故不但尊重个人，尊重百姓过于君主（这是老子、杨朱一派的影响。有这种无形的影响，故孟子的性善论遂趋于极端，遂成“万物皆备

于我”的个人主义)；还要使百姓享受乐利(这是墨家的影响，孟子自不觉得)。孟子论政治不用孔子的“正”字，却用墨子的“利”字。但他又不肯公然用“利”字，故用“仁政”两字。他对当时的君主说道：“你好色也不妨，好货也不妨，好田猎也不妨，好游玩也不妨，好音乐也不妨。但是你好色时，须念国中有怨女旷夫；你好货时，须念国中穷人的饥寒；你出去打猎、作乐游玩时，须念国中的百姓有父子不相见，兄弟妻子离散的痛苦。总而言之，你须要能善推其所为，你须要行仁政。”这是孟子政治学说的中心点。这可不是孔子“正”字的政治哲学了。若用西方政治学的名词，我们可说孔子的，是“爸爸政策”；(Paternalism 或译父性政策)；孟子的，是“妈妈政策”(Maternalism 或译母性政策)。爸爸政策要人正经规矩，要人有道德；妈妈政策要人快活安乐，要人享受幸福。故孟子所说如：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜无失其时，七十者可以食肉矣。”这一类“衣帛食肉”的政治，简直是妈妈的政治。这是孔子、孟子不同之处(孔子有时也说富民，孟子有时也说格君心。但这都不是他们最注意的)。后人不知道这个区别代表一百多年儒家政治学说的进化，所以爸爸妈妈的分不清楚：一面说仁民爱物，一面又只知道正心诚意。这就是没有历史观念的大害了。

孟子的政治学说含有乐利主义的意味，这是万无可讳的。但他同时又极力把“义利”两字分得很严。他初见梁惠王，一开口便驳倒他的“利”字；他见宋轻，也劝他莫用“利”字来劝秦楚两国停战。细看这两章，可见孟子所攻击的“利”字只是自私自利的利。大概当时的君主官吏都是营私谋利的居多。这种为利主义，与利民主义绝相反对。故孟子说：

今之事君者曰："我能为君辟土地，充府库。"今之所谓良臣，古之所谓民贼也！

——《告子》

庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩：此率兽而食人也！

——《梁惠王》

孟子所攻击的"利"，只是这种利。他所主张的"仁义"，只是最大多数的最大乐利。他所怕的是言利的结果必至于"上下交征利"；必至于"君臣父子兄弟终去仁义，怀利以相接"。到了"上下交征利"，"怀利以相接"的地位，便要做出"率兽而食人"的政策了。所以孟子反对"利"的理由，还只是因为这种"利"究竟不是真利。

第十一篇

荀　子

第一章　荀　　子

一、荀子略传。荀子名况，字卿，赵人。曾游学于齐国，后来又游秦（《强国篇》应侯问入秦何见。按应侯作相当赵孝成王初年），又游赵（《议兵篇》孙卿议兵于赵孝成王前。〔赵孝成王当西历前二六五至［前］二四五年〕），末后到楚。那时春申君当国，使荀卿作兰陵令（此事据《史记·年表》在楚考烈王八年。〔前二五五〕）。春申君死后（前二三八），荀卿遂在兰陵住家，后来遂死在兰陵。

荀卿生死的年代，最难确定。请看王先谦《荀子集解》所录诸家的争论，便可见了。最可笑的是刘向的《孙卿书序》。刘向说荀卿曾与孙膑议兵。孙膑破魏在前三四一年。到春申君死时，荀卿至少是一百三四十岁了。又刘向

与诸家都说荀卿当齐襄王时最为老师。襄王即位在前二八三年，距春申君死时，还有四十五年。荀卿死在春申君之后，大约在前二三〇年左右。即使他活了八十岁，也不能在齐襄王时便“最为老师”了。我看这种种错误纷争，都由于《史记》的《孟子荀卿列传》。如今且把这一段《史记》抄在下面：

> 荀卿，赵人，年五十，始来游学于齐。驺衍〔之术，迂大而闳辩。奭也文具难施。淳于髡久与处，时有得善言。故齐人颂曰：“谈天衍，雕龙奭，炙毂过髡。”〕田骈之属皆已死齐襄王时，而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉。……

这段文字有两个易于误人之处，（一）荀卿“来游学于齐”以下，忽然夹入驺衍、驺奭、淳于髡三个人的事实，以致刘向误会了，以为荀卿五十岁游齐，正在稷下诸先生正盛之时（刘向序上称“方齐宣王、威王之时，下称“是时荀卿年五十始来游学”）。不知这一段不相干的事实，乃是上文论“齐有三驺子”一节的错简。本文当作“驺衍、田骈之属，……”那些荒谬的古文家，不知这一篇《孟子荀卿列传》最多后人添插的材料（如末段记墨翟的二十四字文理不通，或是后人加入的），却极力夸许这篇文字，文气变化不测，突兀神奇，还把他选来当古文读，说这是太史公的笔法，岂不可笑！（二）本文的“齐襄王时”四个字，当连上文，读“驺衍、田骈之属，皆已死齐襄王时”。那些荒谬的人，不通文法，把这四字连下文，读成“齐襄王时，而荀卿最为老师”。不知这四字在文法上是一个“状时的读”；状时的读，与所状的本句，决不可用“而”字隔开，隔开便不通

了。古人也知这一段可疑，于是把"年五十"改为"年十五"（谢墉校，依《风俗通》改如此）。不知本文说的"年五十始来游学"，这个"始"字含有来迟了的意思。若是"年十五"，决不必用"始"字了。

所以依我看来，荀卿游齐，大概在齐襄王之后，所以说他"年五十始来游学于齐，驺衍、田骈之属皆已死齐襄王时，而荀卿最为老师。"这文理很明显，并且与荀卿一生事迹都相合。如今且作一年表如下：

西历前（二六五至［前］二六〇）　荀卿年五十游齐。

西历前（二六〇至［前］二五五）　入秦，见秦昭王及应侯。

西历前（二六〇至［前］二五〇）　游赵，见孝成王。

西历前（二五〇至［前］二三八）　游楚，为兰陵令。

西历前（二三〇左右）死于兰陵。

至于《盐铁论》所说，荀卿至李斯作丞相时才死，那更不值得驳了（李斯作丞相在前二一三年。当齐襄王死后五十二年了）。

我这一段考据，似乎太繁了。我的本意只因为古人对于这个问题，不大讲究，所以不嫌说得详细些（参观第六篇第一章），要望学者读古书总须存个怀疑的念头，不要作古人的奴隶。

二、《荀子》　《汉书·艺文志》：《孙卿子》三十二篇，又有赋十篇。今本《荀子》三十二篇，连赋五篇、诗两首在内。大概今本乃系后人杂凑成的。其中有许多篇，如《大略》、《宥坐》、《子道》、《法行》等，全是东拉西扯拿来凑数的。还有许多篇的分段全无道理：如《非相篇》的后两章，全与"非相"无干；又如《天论篇》的末段，也和《天论》无干。又有许多篇，如今都在大戴、小戴的书中（如《礼论》、《乐论》、《劝学》诸篇），或在《韩诗外传》之中，究竟不知是谁抄谁。大概《天

论》、《解蔽》、《正名》、《性恶》四篇全是荀卿的精华所在。其余的二十余篇，即使真不是他的，也无关紧要了。

三、荀子与诸子的关系 研究荀子学说的人，须要注意荀子和同时的各家学说有关系。他的书中，有许多批评各家的话，都很有价值。如《天论篇》说：

> 慎子有见于后，无见于先。老子有见于诎，无见于信(同伸)。墨子有见于齐，无见于畸。宋子有见于少，无见于多（宋子即宋钘。他说："人之情欲寡，而皆以己之情为欲多。"荀卿似是说他只有见于少数人的情性，却不知多数人的情性。杨倞注似有误解之处)。有后而无先，则群众无门。有诎而无信，则贵贱不分。有齐而无畸，则政令不施。有少而无多，则群众不化。

又如，《解蔽篇》说：

> 墨子蔽于用而不知文。宋子蔽于欲而不知得。慎子蔽于法而不知贤。申子蔽于势而不知知。惠子蔽于辞而不知实。庄子蔽于天而不知人。故由用谓之，道尽利矣。由俗（杨云：俗当为欲）谓之，道尽嗛矣（杨云：嗛与慊同，快也)。由法谓之，道尽数矣。由势谓之，道尽便矣。由辞谓之，道尽论矣。由天谓之，道尽因矣。

又《非十二子篇》论它嚣、魏牟"纵情性，安恣睢，禽兽之行，不足以合文通治"。陈仲、史鳅"忍情性，綦谿利跂，苟以分异人为高，不足以合大众，明大分。"墨翟、宋钘"不知

壹天下建国家之权称，上功用，大俭约，而僈差等，曾不足以容辨异，县君臣”。慎到、田骈“尚法而无法，下修而好作（“下修”王念孙校当作“不循”似是），……不足以经国定分”。惠施、邓析“好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠（王校，惠当作急）；辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪”。子思、孟子“略法先王而不知其统，……案往旧造说，谓之五行；甚僻远而无类，幽隐而无说，闭约而无解”（《韩诗外传》无子思、孟子二人）。

此外，尚有《富国篇》和《乐论篇》驳墨子的节用论和非乐论；又有《正论篇》驳宋子的学说；又有《性恶篇》驳孟子的性善论；又《正名篇》中驳“杀盗非杀人也”诸说。

这可见荀子学问很博，曾研究同时诸家的学说。因为他这样博学，所以他的学说能在儒家中别开生面，独创一种很激烈的学派。

【参考书举要】

《荀子》注以王先谦《荀子集解》为最佳。顷见日本久保爱之《荀子增注》，注虽不佳，而所用校勘之宋本、元本，颇足供参证。

第二章　天与性

一、论天　荀子批评庄子的哲学道："庄子蔽于天而不知人。……由天谓之，道尽因矣。"这两句话不但是庄子哲学的正确评判，并且是荀子自己的哲学的紧要关键。庄子把天道看得太重了，所以生出种种的安命主义和守旧主义（说详第九篇）。荀子对于这种学说，遂发生一种激烈的反响。他说：

惟圣人为不求知天。

——《天论》

又说：

故君子敬其在己者，而不慕其在天者。小人错其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也。小人错其在己者，而慕其在天者，是以日退也。

——《天论》

这是儒家本来的人事主义，和孔子的“未能事人，焉能事鬼”同一精神。即如“道”字，老子、庄子都解作那无往不在，无时不存的天道；荀子却说：

道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。君子之所道也。

——《儒效》（此依宋本）

又说：

道者何也？曰：君道也。君者何也？曰：能群也。

——《君道》

所以荀子的哲学全无庄子一派的神秘气味。他说：

天行有常：不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不忒（从王念孙校），则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。……故明于天人之分，则可谓至人矣。不为而成，不求而得，夫是之为天职。如是者虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉。夫是之谓不与天争职。天有其时，地有其财，人有其治。夫是之谓能参。舍其所以参，而愿其所参，则惑矣。

——《天论》

荀子在儒家中最为特出，正因为他能用老子一般人的“无意志的天”，来改正儒家、墨家的“赏善罚恶”有意志的天；同时却又能免去老子、庄子天道观念的安命守旧种种恶果。

荀子的“天论”，不但要人不与天争职，不但要人能与天地参，还要人征服天行以为人用。他说：

> 大天而思之，孰与物畜而制裁之？（王念孙云：依韵，制之当作裁之。适按，依杨注，疑当作“制裁之”，涉下误脱耳。）从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与骋能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也？愿于物之所以生，孰与有物之所以成？故错人而思天，则失万物之情。
>
> ——《天论》

这竟是培根的“戡天主义”（Conquest of Nature）了。

二、论物类变化　荀卿的“戡天主义”，却和近世科学家的“戡天主义”大不相同。荀卿只要裁制已成之物，以为人用，却不耐烦作科学家“思物而物之”的功夫（下物字是动词，与《公孙龙子·名实论》“物以物其所物而不过焉”的下两物字同义。皆有“比类”的意思。物字可作“比类”解，说见王引之《经义述闻》卷三十一，物字条。）。荀卿对于当时的科学家，很不满意。所以他说：

> 凡事行，有益于理者，立之；无益于理者，废之。夫是之谓中事。凡知说，有益于理者，为之；无益于理者，

舍之。夫是之谓中说。……若夫充虚之相施易也，坚白同异之分隔也，是聪耳之所不能听也，明目之所不能见也，辩士之所不能言也，虽有圣人之知未能偻指也。不知无害为君子，知之无损为小人。工匠不知，无害为巧；君子不知，无害为治。王公好之则乱法，百姓好之则乱事。

——《儒效》

充虚之相施易（施同移），坚白同异之相分隔，正是当时科学家的话。荀子对于这一派人屡加攻击。这都由于他的极端短见的功用主义，所以有这种反对科学的态度。

他对于当时的生物进化的理论，也不赞成。我们曾说过，当时的生物进化论的大旨是“万物皆种也，以不同形相禅”。荀子所说，恰与此说相反。他说：

古今一度也。类不悖，虽久同理（〔《非相》〕，《韩诗外传》无“度”字。王校从之）。

杨倞注此段最妙，他说：

类，种类，谓若牛马也。……言种类不乖悖，虽久而理同。今之牛马与古不殊，何至人而独异哉？

这几句话便把古代万物同由种子以不同形递相进化的妙论，轻轻的推翻了。《正名篇》说：

物有同状而异所者，有异状而同所者，可别也。状同

而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别，而为异者，谓之化（为是行为之为）。有化而无别，谓之一实。

荀子所注意的变化，只是个体的变迁，如蚕化为茧，再化为蛾，这种“状变而实无别而为异”的现象，叫做“化”。化来化去只是一物，故说“有化而无别，谓之一实”。既然只是一物，可见一切变化只限于本身，决无万物“以不同形相禅”的道理。

如此看来，荀子是不主张进化论的。他说：

欲观千岁，则数今日。欲知亿万，则审一二。欲知上世，则审周道。

——《非相》

这就是上文所说“古今一度也”之理。他又说：

夫妄人曰：“古今异情，其所以治乱者异道。”（今本作“以其治乱者异道”。王校云：“《韩诗外传》正作“其所以治乱异道”。今从王校改。）而众人惑焉。彼众人者，愚而无说，陋而无度者也。其所见焉，犹可欺也。而况于千世之传也？妄人者，门庭之间，犹可诬欺也，而况于千世之上乎？

——《非相》

这竟是痛骂那些主张历史进化论的人了。

三、法后王。荀卿虽不认历史进化古今治乱异道之说，他却反对儒家“法先王”之说。他说：

> 圣王有百，吾孰法焉？曰（曰字上旧有“故”字，今依王校删）：文久而息，节族久而绝，守法教之有司，极礼而褫。故曰：欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。……舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。
>
> ——《非相》

但是他要“法后王”，并不是因为后王胜过先王，不过是因为上古的制度文物都不可考，不如后王的制度文物“粲然”可考。所以说：

> 五帝之外无传人，非无贤人也，久故也。五帝之中无传政，非无善政也，久故也。禹汤有传政，而不若周之察也，久故也（察也下旧有“非无善政也”五字，此盖涉上文而衍，今删去）。传者久，则论略，近则论详。略则举大，详则举小。愚者闻其略而不知详，闻其细（旧作详，今依《外传》改）而不知其大也，故文久而灭，节族久而绝。
>
> ——《非相》

四、论性。荀子论天，极力推开天道，注重人治。荀子论性，也极力压倒天性，注重人为。他的天论是对庄子发的，他的性论是对孟子发的。孟子说人性是善的（说见第十篇），荀子说：

> 人之性恶，其善者伪也。
>
> ——《性恶》

这是荀子性恶论的大旨。如今且先看什么叫做“性”，什么叫做“伪”。荀子说：

> 不可学，不可事，而在人者，谓之性。可学而能，可事而成之在人者，谓之伪。
>
> ——《性恶》

又说：

> 生之所以然者，谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然，谓之性。性之好恶喜怒哀乐，谓之情。情然而心为之择，谓之虑。心虑而能为之动，谓之伪（“所以能之在人者谓之能”。）。虑积焉，能习焉，而后成，谓之伪。
>
> ——《正名》

依这几条界说看来，性只是天生成的，伪只是人力做的（“伪”字本训“人为”）。后来的儒者读了“人之性恶，其善者伪也”，把“伪”字看做真伪的伪，便大骂荀卿，不肯再往下读了。所以荀卿受了许多冤枉。中国自古以来的哲学家都崇拜“天然”过于“人为”。老子、孔子、墨子、庄子、孟子都是如此。大家都以为凡是“天然的”，都比“人为的”好。后来渐渐的把一切“天然的”都看作“真的”，一切“人为的”都看作“假的”。所以后来“真”字竟可代“天”字（例如《庄子·大宗师》：“而已反其真，而我犹为人猗。”以真对人，犹以天对人也。又此篇屡用“真人”，皆作“天然的人”解。如曰“不以心捐道，不以人助天，是之谓真人”，又“而况其真乎?”郭注曰：“夫真者，不假于物、而自然者

也。”此更明显矣）。而“伪”字竟变成“讹”字（《广雅·释诂》二：“伪，为也”。《诗·兔爰》尚无造，笺云“造，伪也。”此伪字本义）。独有荀子极力反对这种崇拜天然的学说，以为“人为的”比“天然的”更好。所以他的性论，说性是恶的，一切善都是人为的结果。这样推崇“人为”过于“天然”，乃是荀子哲学的一大特色。

如今且看荀子的性恶论有何根据？他说：

> 今人之性，生而有好利焉。顺是，故争夺生而辞让亡焉。生而有疾恶焉。顺是，故残贼生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好声色焉。顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴。是故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。
>
> ——《性恶》

这是说人的天性有种种情欲，若顺着情欲做去，定做出恶事来。可见得人性本恶。因为人性本恶，故必须有礼义法度，“以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之”，方才可以为善。可见人的善行，全靠人为。故又说：

> 故枸木必将待檃栝烝矫然后直；钝金必将待砻厉然后利；今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。……故性善则去圣王息礼义矣，性恶则兴圣王贵礼义矣。故檃栝之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也；立君上，

> 明礼义，为性恶也。
>
> ——《性恶》

这是说人所以必须君上礼义，正是性恶之证。

孟子把“性”字来包含一切“善端”，如恻隐之心之类，故说性是善的。荀子把“性”来包含一切“恶端”，如好利之心，耳目之欲之类，故说性是恶的。这都由于根本观点不同之故。孟子又以为人性含有“良知良能”，故说性善。荀子又不认此说。他说人人虽有一种“可以知之质，可以能之具”（此即吾所谓“可能性”），但是“可以知”未必就知，“可以能”未必就能。故说：

> 夫工匠农贾未尝不可以相为事也，然而未尝能相为事也。用此观之，然则“可以为”未必为“能”也。虽不“能”，无害“可以为”，然则“能不能”之与“可不可”，其不同远矣。
>
> ——《性恶》

例如，“目可以见，耳可以听”。但是“可以见”未必就能见得“明”，“可以听”未必就能听得“聪”。这都是驳孟子“良知良能”之说。依此说来，荀子虽说性恶，其实是说性可善可恶。

五、教育学说　孟子说性善，故他的教育学说偏重“自得”一方面。荀子说性恶，故他的教育学说趋向“积善”一方面。他说：

> 性也者，吾所不能为也，然而可化也。情也者，非吾

> 所有也，然而可为也。注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也。习俗移志，安久移质。……涂之人百姓积善而全尽，谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。故圣人也者，人之所积也。人积耨耕而为农夫，积斲削而为工匠，积反货而为商贾，积礼义而为君子。工匠之子莫不继事，而都国之民安习其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。
>
> ——《儒效》

荀子书中说这“积”字最多。因为人性只有一些“可以知之质，可以能之具”，正如一张白纸，本来没有什么东西，所以须要一点一滴的“积”起来，才可以有学问，才可以有道德。所以荀子的教育学说只是要人积善。他说：“学不可以已”（《劝学》），又说：“骐骥一跃，不能千步；驽马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。”（《劝学》）

荀子的教育学说以为学问须要变化气质，增益身心。不能如此，不足为学。他说：

> 君子之学也，入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静；端而言，蠕而动，一可以为法则。小人之学也，入乎耳，出乎口：口耳之间，则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉？
>
> ——《儒效》

又说：

> 不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行之而已矣。行之，明也。明之为圣人。圣人也者，本仁义，当是非，齐言行，不失毫厘。无它道焉，已乎行之矣。
>
> ——《儒效》

这是荀子的知行合一说。

六、礼乐 荀子的礼论、乐论只是他的广义的教育学说。荀子以为人性恶，故不能不用礼义音乐来涵养节制人的情欲。看他的《礼论篇》道：

> 礼起于何也？曰："人生而有欲，欲而不得则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲而给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈（杨注：屈，竭也）。于欲，两者相持而长：是礼之所起也。故礼者，养也。……君子既得其养，又好其别。曷谓别？曰贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。

这和《富国篇》说政治社会的原起，大略相同：

> 人伦并处，同求而异道，同欲而异知，性也。皆有所可也，知愚同。所可异也，知愚分。势同而知异，行私而无祸，纵欲而不穷，则民奋而不可说也。如是，则知者未得治也，……群众未县也。群众未县，则君臣未立也。无君以制臣，无上以制下，天下害生纵欲。欲恶同物。欲多

> 而物寡。寡则必争矣。百技所成，所以养一人也（言人人须百技所成。杨注以一人为君上，大误）。而能不能兼技，人不能兼官。离居不相待，则穷。群而无分，则争。……男女之合，夫妇之分，婚姻聘内，送逆无礼：如是，则人有失合之忧，而有争色之祸矣。故知者为之分也。

礼只是一个“分”字；所以要“分”，只是由于人生有欲，无分必争。《乐论篇》说：

> 夫乐者，乐也，人情之所不能免也。故人不能无乐。乐则必发于声音，形于动静：人之道也（此四字旧作“而人之道”，今依《礼记》改）。故人不能无乐，乐则不能无形。形而不为，道则不能无乱。先王恶其乱也，故制雅颂之声以道之，使其声足以乐而不流；使其文足以纶而不息；使其曲直繁省，廉肉节奏，足以感动人之善心；使夫邪汙之气无由得接焉。……故乐者，所以道乐也。金石丝竹，所以道德也。……故乐者，治人之盛者也（此节诸道字，除第一道字外，皆通导）。

荀子的意思只为人是生来就有情欲的，故要作为礼制，使情欲有一定的范围，不致有争夺之患；人又是生来爱快乐的，故要作为正当的音乐，使人有正当的娱乐，不致流于淫乱（参看第五篇论礼的一段）。这是儒家所同有的议论。但是荀子是主张性恶的。性恶论的自然结果，当主张用严刑重罚来裁制人的天性。荀子虽自己主张礼义师法，他的弟子韩非、李斯就老老实实的主张用刑法治国了。

第三章　心理学与名学

一、论心　荀子说性恶，单指情欲一方面。但人的情欲之外，还有一个心。心的作用极为重要。荀子说：

> 性之好恶喜怒哀乐谓之情。情然而心为之择，谓之虑。心虑而能为之动，谓之伪。
>
> ——《正名》

例如，人见可欲之物，觉得此物可欲，是“情然”；估量此物该要不该要，是“心为之择”；估量定了，才去取此物，是“能为之动”。情欲与动作之间，全靠这个“心”作一把天平秤。所以说：

心也者，道之工宰也。

——《正名》

心者，形之君也，而神明之主也。出令而无所受令。

——《解蔽》

心与情欲的关系，如下：

凡语治而待去欲者，无以道欲而困于有欲者也。凡语治而待寡欲者，无以节欲而困于多欲者也。……欲不待可得，而求者从所可。欲不待可得，所受乎天也。求者从所可，受乎心也。〔天性有欲，心为之制节。〕（此九字，今本缺。今据久保爱所据宋本及韩本增。）……故欲过之而动不及，心止之也。心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治？欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱？故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。……以欲为可得而求之，情之所必不免也。以为可而道之，知所必出也。故虽为守门，欲不可去，性之具也。虽为天子，欲不可尽（此下疑脱四字）。欲虽不可尽，求可尽也；欲虽不可去，求可节也。……道者进则近尽，退则节求，天下莫之若也。凡人莫不从其所可而去其所不可。知道之莫之若也，而不从道者，无之有也。……故可道而从之，奚以损之而乱？不可道而离之，奚以益之而治？

——《正名》

这一节说人不必去欲，但求导欲；不必寡欲，但求有节；最要紧的是先须有一个“所可中理”的心作主宰。“心之所可中理，

则欲虽多，奚伤于治。”这种议论，极合近世教育心理，真是荀子的特色。大概这里也有“别墨”的乐利主义的影响（看第八篇第二章）。

荀子以为“凡人莫不从其所可而去其所不可”。可是心以为可得。但是，要使“心之所可中理”不是容易做到的。正如《中庸·上》说的“中庸之道”，说来很易，做到却极不易。所以荀子往往把心来比一种权度。他说：

> 凡人之取也，所欲未尝粹而来也；其去也，所恶未尝粹而往也。故人无动而不与权俱。……权不正，则祸托于欲，而人以为福；福托于恶，而人以为祸：此亦人所以惑于祸福也。道者，古今之正权也。离道而内自择，则不知祸福之所托（《解蔽篇》所说与此同）。
>
> ——《正名》

故《解蔽篇》说：

> 故心不可不知道。心不知道，则不可道而可非道。……心知道然后可道，可道然后能守道以禁非道。

这里的“可”字，与上文所引《正名篇》一长段的“可”字，同是许可之可。要有正确合理的知识，方才可以有正确合理的可与不可。可与不可没有错误，一切好恶去取便也没有过失。这是荀子的人生哲学的根本观念。

古代的人生哲学，独有荀子最注重心理的研究。所以他说心理的状态和作用也最详细。他说：

人何以知道？曰，心。心何以知？曰，虚一而静。心未尝不藏也，然而有所谓虚。心未尝不两也，然而有所谓一。心未尝不动也，然而有所谓静（两字旧作满。杨注当作两是也）。

人生而有知，知而有志。志也者，藏也（志即是记忆）。然而有所谓虚，不以所已藏害所将受，谓之虚。

心生而有知，知而有异。异也者，同时兼知之。同时兼知之，两也，然而有所谓一。不以夫一害此一谓之一。

心卧则梦，偷则自行，使之则谋（《说文》：虑难曰谋）。故心未尝不动也。然而有所谓静，不以梦剧乱知，谓之静。

未得道而求道者，谓之虚一而静，作之则（此处“谓之”“作之”都是命令的动词。如今言“教他要虚一而静，还替他立下法式准则。”王引之把“作之”二字作一句，把则字属下文，说“心有动作，则……”，这正犯了《经义述闻》所说“增字解经”的毛病。章太炎《明见篇》解此章说，“作之，彼意识也”。更讲不通）。将须道者，〔虚〕之。虚则入（旧作人）。将事道者，〔一〕之。一则尽。将思道者，〔静之〕。静则察（此文旧不可通。王引之校改为“则将须道者之虚，〔虚〕则入。将事道者之一，〔一〕则尽。将思道者〔之静〕，静则察”也不成文法。今改校如上，似乎较妥）。……虚一而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。……夫恶有蔽矣哉？

——《解蔽》

这一节本很明白，不须详细解说。章太炎《明见篇》（《国故论衡·下》）用印度哲学来讲这一段，把“藏”解作“阿罗耶识”，把“异”解作“异熟”，把“谋”与“自行”解作“散位独头

意识”，便比原文更难懂了。心能收受一切感觉，故说是“藏”。但是心藏感觉，和罐里藏钱不同，罐藏满了，便不能再藏了。心却不然，藏了这个，还可藏那个。这叫做“不以所已藏害所将受”，这便是“虚”。心又能区别比类。如《正名篇》所说：“形体色理以目异，声音清浊……以耳异，甘苦咸淡……以口异。……”五官感觉的种类极为复杂纷繁，所以说：“同时兼知之，两也。”感觉虽然复杂，心却能“缘耳知声，缘目知形”，比类区别，不致混乱。这是“不以夫一害此一”。这便叫做“一”。心能有种种活动，如梦与思虑之类。但是梦时尽梦，思虑时尽思虑，专心接物时，还依旧能有知识。这是“不以梦剧乱知”，这便是“静”。心有这三种特性，始能知道。所以那些“未得道而求道”的人，也须做到这三种功夫：第一，要虚心，第二，要专一，第三，要静心。

二、谬误　荀子的知识论的心理根据既如上说，如今且看他论知识谬误的原因和救正的方法。他说：

> 故人心譬如槃水，正错而勿动，则湛浊在下而清明在上，则足以见须眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣。导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非决嫌疑矣。小物引之，则其正外易，其心内倾，则不足以决粗理也。
>
> ——《解蔽》

凡一切谬误都由于中心不定，不能静思，不能专一。又说：

> 凡观物有疑（疑，定也。与下文“疑止之”之疑同义。此即

> 《诗》“靡所止疑”之疑)。中心不定则外物不清。吾虑不清则未可定然否也。冥冥而行者，见寝石以为伏虎也，见植林以为后人也：冥冥蔽其明也。醉者越百步之沟，以为蹞步之浍也；俯而出城门，以为小之闺也：酒乱其神也。……故从山上望牛者若羊，……远蔽其大也。从山下望木者，十仞之木若箸，……高蔽其长也。水动而影摇，人不以定美恶，水势玄也。瞽者仰视而不见星，人不以定有无，用精惑也。有人焉以此时定物，则世之愚者也。彼愚者之定物，以疑决疑，决必不当。夫苟不当，安能无过乎。

这一段说一切谬误都由于外物扰乱五官。官能失其作用，故心不能知物，遂生种种谬误（参观《正名篇》论“所缘以同异”一节)。

因为知识易有谬误，故不能不有个可以取法的标准模范。荀子说：

> 凡〔可〕以知，人之性也。可知，物之理也（可字下旧有“以”字。今据久保爱所见元本删之)。以可以知人之性，求可知物之理（人字、物字疑皆是衍文，后人误读上文，又依上文妄改此句而误也)，而无所疑止之，则没世穷年不能遍也。其所以贯理焉，虽亿万已，不足以浃万物之变，与愚者若一。学老身长子而与愚者若一，犹不知错，夫是之谓妄人。
>
> 故学也者，固学止之也。恶乎止之？曰，止诸至足。曷谓至足？曰，圣〔王〕也。圣也者，尽伦者也。王也者，尽制者也。两尽者，足以为天下法极矣。故学者以圣

王为师，案以圣王之制为法。法其法，以求其统，类〔其〕类，以务象效其人。

——《解蔽》

这是“标准的”知识论，与孟子的学说，大概相似。孟子说：“规矩，方圆之至也；圣人，人伦之至也”，正与荀子的“圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也”同意。他两人都把“法圣王”看作一条教育的捷径。譬如，古人用了心思目力，造下规矩准绳，后世的人依着做去，便也可做方圆平直。学问知识也是如此。依着好榜样做去，便也可得正确的知识学问，便也可免了许多谬误。这是荀子“止诸至足”的本意。

三、名学　荀卿的名学，完全是演绎法。他承着儒家“春秋派”的正名主义，受了时势的影响，知道单靠着史官的一字褒贬，决不能做到“正名”的目的。所以他的名学，介于儒家与法家之间，是儒法过渡时代的学说。他的名学的大旨是：

凡议，必将立隆正，然后可也。无隆正则是非不分，而辨讼不决。故所闻曰：“天下之大隆（下旧有也字。今据久保爱所见宋本删），是非之封界，分职名象之所起，王制是也。”故凡言议期命，以圣王为师。

——《正论》

传曰：“天下有二：非察是，是察非”，谓合王制与不合王制也。天下有不以是为隆正也，然而犹有能分是非治曲直者耶？

——《解蔽》

他的大旨只是要先立一个“隆正”，做一个标准的大前提。凡是合这隆正的都是“是的”，不合的都是“非的”。所以我说他是演绎法的名学。

荀子讲“正名”只是要把社会上已经通行的名，用国家法令制定；制定之后，不得更改。他说：

> 故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。故析辞擅作名，以乱正名，使民疑惑，人多辨讼，则谓之大奸，其罪犹为符节度量之罪也。故其民莫敢为奇辞以乱正名。故其民悫，悫则易使，易使则功（功旧作公，今依顾千里校改）。其民莫敢为奇辞以乱正名，故一于道法而谨于循令矣。如是，则其迹长矣。迹长功成，治之极也。是谨于守名约之功也。
>
> ——《正名》

但是

> 今圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱。若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名。
>
> ——《正名》

“循旧名”的法如下：

> 后王之成名：刑名从商，爵名从周，文名从礼。散名之加于万物者，则从诸夏之成俗。曲期远方异俗之乡，则

因之而为通。

——《正名》

荀子论“正名”，分三步，如下：

（一）所为有名

（二）所缘有同异

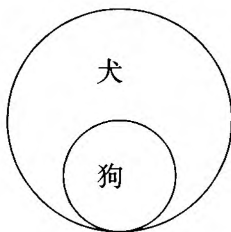
（三）制名之枢要

今分说如下：

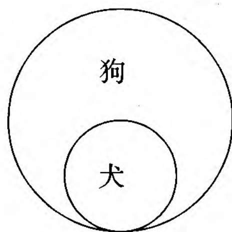
（一）为什么要有“名”呢？荀子说：

> 异形离心交喻，异物名实互纽（此十二字，杨注读四字一句。王校仍之。今从郝懿行说，读六字为句。互旧作玄，今从王校改）。贵贱不明，同异不别。如是，则志必有不喻之患，而事必有困废之祸。

这是说无名的害处。例如，我见两物，一黑一白，若没有黑白之名，则别人尽可以叫黑的做白的，叫白的做黑的。这是“异形离心交喻，异物名实互纽”。又如，《尔雅》说：“犬未成豪曰狗”；《说文》说：“犬，狗之有县蹏者也。”依《尔雅》说，狗是犬的一种，犬可包狗。依《说文》说，犬是狗的一种，狗可包犬。如下图：



依《尔雅》说
“狗，犬也。”



依《说文》说
“犬，狗也。”

这也是“异物名实互纽”之例。荀子接着说：

> 故知者为之分别，制名以指实。上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别，如是，则志无不喻之患，事无困废之祸。此所为有名也。

此处当注意的是荀子说的“制名以指实”有两层用处：第一是“明贵贱”，第二是“别同异”。墨家论“名”只有别同异一种用处。儒家却于“别同异”之外添出“明贵贱”一种用处。“明贵贱”即是“寓褒贬，别善恶”之意。荀子受了当时科学家的影响，不能不说名有别同异之用。但他依然把“明贵贱”看得比“别同异”更为重要。所以说“上”以明贵贱，“下”以别同异。

（二）怎样会有同异呢？荀子说这都由于“天官”。天官即是耳、目、鼻、口、心、体之类。他说：

> 凡同类同情者，其天官之意物也同。故比方之，疑似而通，是所以共其约名以相期也。

这是说“同”。因为同种类同情感的人，对于外物所起意象大概相同，所以能造名字以为达意的符号。但是天官不但知同，还能别异。上文说过“异也者，同时兼知之”。天官所感觉，有种种不同。故说：

> 形体色理以目异；声音清浊调竽奇声以耳异；甘苦咸淡辛酸奇味以口异；香臭芬郁腥臊洒酸奇臭以鼻异；疾养凔热滑铍轻重以形体异；说故喜怒哀乐爱恶欲以心异。心有征知（有读又。承上文而言，言心于上所举九事外，又能征知也），征知则缘耳而知声可也。缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也，五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不谓之不知。此所缘而以同异也。

这一段不很好懂。第一长句说天官的感觉有种种不同，固可懂得。此下紧接一句“心有征知”，杨注云：“征，召也。言心能召万物而知之。”这话不曾说得明白。章太炎《原名篇》说：“接于五官曰受，受者谓之当簿。传于心曰想，想者谓之征知。”又说：“领纳之谓受，受非爱憎不箸；取像之谓想，想非呼召不征。”是章氏也把征字作“呼召”解，但他的“呼召”是“想象”之意，比杨倞进一层说。“征”字本义有证明之意（《中庸》“杞不足征也。”注：“征，犹明也。”《荀子·性恶篇》：“善言天者必有征于人。”《汉书·董仲舒传》有此语，师古曰，征，证也。）这是说五官形体所受的感觉，种类纷繁，没有头绪。幸有一个心除

了“说故喜怒哀乐爱恶欲”之外，还有证明知识的作用。证明知识就是使知识有根据。例如，目见一色，心能证明他是白雪的白色；耳听一声，心能证明他是门外庙里的钟声。这就是“征知”。因为心能征知，所以我们可以“缘耳而知声，缘目而知色”。不然，我们但可有无数没有系统，没有意义的感觉，决不能有知识。

但是，单有“心”，不用“天官”，也不能有知识。因为“天官”所受的感觉乃是知识的原料；没有原料，便无所知。不但如此，那“征知”的心，并不是离却一切官能自己独立存在的；其实是和一切官能成为一体，不可分断的。征知的作用，还只是心与官能连合的作用。例如，听官必先听过钟声，方可闻声即知为钟声；鼻官必先闻过桂花香，方可闻香即知为桂花香。所以说：“然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也。”“当簿”如《孟子》“孔子先簿正祭器”的簿字，如今人说“记帐”。天官所曾感觉过的，都留下影子，如店家记帐一般。帐上有过桂花香，所以后来闻一种香，便如翻开老帐，查出这是桂花香。初次感觉，有如登帐，故名“当簿其类。”后来知物，即根据帐簿证明这是什么，故名“征知”。例如，画一“T”字，中国人见了说是甲乙丙丁的“丁”字；英国人见了说是英文第二十字母；那没有文字的野蛮人见了便不认得了。所以说：“五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不谓之不知。”

（三）制名的枢要又是什么呢？荀子说，同异既分别了，

然后随而命之，同则同之，异则异之。单足以喻则单，单不足以喻则兼。单与兼无所相避则共，虽共不为害

> 矣。知异实之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也。犹使同实者，莫不同名也。故万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之“物”。物也者，大共名也。推而共之，共则有共，至于无共然后止。有时而欲偏举之，故谓之“鸟兽”。鸟兽也者，大别名也。推而别之，至于无别然后止。名无固宜。约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名。名有固善，径易而不拂谓之善名。……此制名之枢要也。
>
> ——以上皆《正名篇》

制名的枢要只是“同则同之，异则异之”八个字，此处当注意的是荀子知道名有社会的性质，所以说“约定俗成谓之宜”。正名的事业，不过是用法令的权力去维持那些“约定俗成”的名罢了。

以上所说三条，是荀子的正名论的建设一方面。他还有破坏的方面，也分三条。

（一）惑于用名以乱名。荀子举的例是：

（1）“见侮不辱”。（宋子之说）

（2）“圣人不爱己”。（《墨辩·大取篇》云：“爱人不外己，己在所爱之中。己在所爱，爱加于己，伦列之爱己，爱人也。”）

（3）“杀盗非杀人也”。（此《墨辩·小取篇》语）

对于这些议论，荀子说：

> 验之所以为有名，而观其孰行则能禁之矣。

“所以为有名”即是上文所说“明贵贱，别同异”两件。如说

"见侮不辱"："见侮"是可恶的事，故人都以为辱。今不能使人不恶侮，岂能使人不把"见侮"当作可耻的事。若不把可耻的事当作可耻的事，便是"贵贱不明，同异无别"了（说详《正论篇》)。"人"与"己"有别，"盗"是"人"的一种；若说"爱己还只是爱人"，又说"杀盗不是杀人"，也是同异无别了。这是驳第一类的"邪说"。

（二）惑于用实以乱名。荀子举的例是：

(1)"山渊平"。(杨注，此即《庄子》云："山与泽平。")

(2)"情欲寡"。(欲字是动词。《正论篇》说宋子曰："人之情欲寡，而皆以己之情为欲多。")

(3)"刍豢不加甘，大钟不加乐。"(杨注：此墨子之说)。

荀子说：

> 验之所缘而以同异（而旧作无，今依上文改。)，而观其孰调，则能禁之矣。

同异多"缘天官，"说已见上文，如天官所见，高耸的是山，低下的是渊，便不可说"山渊平"。这便是墨子三表（看第六篇第四章）中的第二表："下原察百姓耳目之实。""情欲寡"一条也是如此。请问：

> 人之情为目不欲綦色，耳不欲綦声，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚：——此五綦者，亦以人之情为不欲乎？曰，人之情欲是已。曰，若是，则说必不行矣。以人之情为欲此五綦者而不欲多，譬之是犹以人之情为欲富贵而不欲货也，好美而恶西施也。 ——《正论》

这是用实际的事实来驳那些“用实以乱名”的邪说。

（三）惑于用名以乱实。荀子举的例是“非而谒楹有牛马非马也。”这十个字前人都读两个三字句，一个四字句，以为“马非马也”是公孙龙的“白马非马也”。孙诒让读“有牛马，非马也”六字为句，引以证《墨辩·经下》：“牛马之非牛，与可之同，说在兼”一条。《经说·下》云：“‘牛马，牛也’，未可。则或可或不可。而曰‘牛马，牛也，未可。’亦不可。且牛不二，马不二，而牛马二。则牛不非牛，马不非马，而牛马非牛非马，无难。”我以为孙说很有理。但上文“非而谒楹”四个字终不可解。

荀子驳他道：

> 验之名约，以其所受，悖其所辞，则能禁之矣。

名约即是“约定俗成谓之宜”。荀子的意思只是要问大家的意见如何。如大家都说“牛马是马”，便可驳倒“牛马非马”的话了。

四、辩 荀子也有论“辩”的话，但说的甚略。他是极不赞成“辩”的，所以说：

> 夫民，易一以道而不可与共故。故明君临之以势，道之以道，申之以命，章之以论，禁之以刑。故其民之化道也如神，辩执恶用矣哉？

这就是孔子“天下有道则庶人不议”的意思。他接着说：

今圣王没，天下乱，奸言起，君子无势以临之，无刑以禁之，故辩说也。

辩说乃是“不得已而为之”的事。荀子论“辩”有几条界说很有价值。他说：

名闻而实喻，名之用也。累而成文，名之丽也。用丽俱得，谓之知名。

又说：

名也者，所以期累实也（期，会也。会，合也。〔《说文》，累字如累世之累，是形容词〕）。辞也者，兼异实之名以论一意也（王校，论当作谕。我以为不改也可）。辩说也者，不异实名以喻动静之道也（“不异实名”谓辩中所用名，须终始同义，不当前后涵义有广狭之区别）。

荀子说：“辩”，颇没有什么精采。他说：

期命也者，辩说之用也。辩说也者，心之象道也。……心合于道，说合于心，辞合于说；正名而期，质请（同情）而喻，辨异而不过，推类而不悖；听则合文，辩则尽故。正道而辨奸，犹引绳以持曲直。是故邪说不能乱，百家无所窜。

“正道而辨奸，犹引绳以持曲直”，即是前文所说的：“凡议，

必将立隆正，然后可也。……凡言议期命，以圣王为师。”这种论理，全是演绎法。演绎法的通律是“以类度类”（《非相》），“以浅持博，以一持万”（《儒效》）。说得详细点是：

> 奇物怪变，所未尝闻也，所未尝见也，卒然起一方，则举统类而应之，无所疑怍；张法而度之，则晻然若合符节。
>
> ——《儒效》

第十二篇

古代哲学的终局

第一章　前三世纪的思潮

西历前四世纪（前四〇〇年至［前］三〇一年。安王二年至赧王十四年）和前三世纪的前七〇年（前三〇〇年至［前］二三〇年。周赧王十五年至秦始皇十七年），乃是中国古代哲学极盛的时代。我们已讲过“别墨”、惠施、公孙龙、孟子、庄子、荀子的哲学了。但是除了这几个重要学派以外，还有许多小学派发生于前四世纪的下半和前三世纪的上半。因为这几家学派成熟的时期大概多在前三世纪的初年，故统称为“前三世纪的思潮”。这一篇所说，以各家的人生哲学和政治哲学为主脑。

一、慎到、彭蒙、田骈　据《史记》，慎到是赵国人，田骈是齐国人。《史记》又屡说：“淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之

徒。”(《孟子荀卿列传》及《田完世家》)似乎慎到、田骈的年代大概相去不远。《庄子·天下篇》说田骈学于彭蒙。《尹文子》下篇记田子、宋子、彭蒙问答一段，又似乎田骈是彭蒙之师。但道藏本的《尹文子》无此段，或是后人加入的。大概我们还应该根据《天下篇》，说慎到稍在前，彭蒙次之，田骈最后。他们的时代大概当前三世纪初年。《汉书·艺文志》有《慎子》四十二篇，《田子》二十五篇，今多不传。《慎子》惟存佚文若干条，后人集成《慎子》五篇(《汉书》云：“慎子先申、韩，申、韩称之。”此言甚谬。慎子在申子后)。

《庄子·天下篇》说：

> 彭蒙、田骈、慎到……齐万物以为首。曰：天能覆之而不能载之；地能载之而不能覆之；大道能包之而不能辩之，知万物皆有所可，有所不可。故曰：选则不遍，教则不至，道则无遗者矣(道通导字)。

这种根本观念，与《庄子·齐物论》相同。“万物皆有所可，有所不可”，象虽大，蚂蚁虽小，各有适宜的境地，故说万物平等。齐物论只是认明万物之不齐，方才可说齐。万物既各有个性的不齐，故说选择不能遍及，教育不能周到，只有因万物的自然，或者还可以不致有遗漏。“道”即是因势利导。故下文接着说：

> 是故慎到弃知去己而缘不得已。泠汰于物以为道理(郭注：“泠汰犹听放也”。郭说似是。泠汰犹今人说冷淡)。謑髁无任，而笑天下之尚贤也。纵脱无行，而非天下之大圣。

> 椎拍輐断，与物宛转。舍是与非，苟可以免；不师知虑，不知前后。魏然而已矣。

“弃知去己而缘不得已”，“椎拍輐断，与物宛转”，即是上文“道”字的意思。庄子所说的“因”，也是此理。下文又申说这个道理：

> 推而后行，曳而后往；若飘风之还，若羽之旋，若磨石之隧；全而无非，动静无过，未尝有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理，是以终身无誉。故曰：至于若无知之物而已。无用贤圣，夫块不失道。豪杰相与笑之曰：“慎到之道，非生人之行而至死人之理，适得怪焉。”

这一段全是说“弃知去已而缘不得已”的道理。老子说的“圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨：常使民无知无欲”，即是这个道理。老子要人做一个“顽似鄙”的愚人。慎到更进一层，要人做土块一般的“无知之物”。

如今所传的《慎子》五篇，及诸书所引，也有许多议论可说明《天下篇》所说。上文说：“夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理。”反过来说，凡有知之物，不能尽去主观的私见，不能不用一己的小聪明，故动静定不能不离于理。这个观念用于政治哲学上，便主张废去主观的私意，建立物观的标准。《慎子》说：

> 措钧石，使禹察之，不能识也。悬于权衡，则厘发识矣。

权衡、钧石都是“无知之物”，但这种无知的物观标准，辨别轻重的能力，比有知的人还高千百倍。所以说：

> 有权衡者，不可欺以轻重；有尺寸者，不可差以长短；有法度者，不可巧以诈伪。

这是主张“法治”的一种理由。孟子说过：

> 徒善不足以为政，徒法不能以自行。《诗》云：“不愆不忘，率由旧章。”遵先王之法而过者，未之有也。圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳，以为方圆平直，不可胜用也。既竭耳力焉，继之以六律，〔以〕正五音，不可胜用也。既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣。

孟子又说：

> 规矩，方圆之至也；圣人，人伦之至也。
>
> ——皆见《离娄篇》

孟子所说的“法”，还只是一种标准模范，还只是“先王之法”，当时的思想界，受了墨家“法”的观念的影响，都承认治国不可不用一种“标准法”。儒家的孟子主张用“先王之法”，荀子主张用“圣王为师”，这都是“法”字模范的本义。慎子的“法治主义”，便比儒家进一层了。慎子所说的“法”，不是先王的旧法，乃是“诛赏予夺”的标准法。慎子最明“法”的功用，故上文首先指出“法”的客观性。这种客观的

标准，如钧石、权衡，因为是“无知之物”，故最正确，最公道，最可靠。不但如此，人治的赏罚，无论如何精明公正，总不能使人无德无怨。这就是“建己之患，用知之累。”若用客观的标准，便可免去这个害处。《慎子》说：

> 君人者，舍法而以身治，则诛赏予夺从君心出。然则受赏者，虽当，望多无穷；受罚者，虽当，望轻无已。君舍法，以心裁轻重，则同功殊赏，同罪殊罚矣。怨之所由生也。

这是说人治“以心裁轻重”的害处。《慎子》又说：

> 法虽不善，犹愈于无法。所以一人心也。夫投钩以分财，投策以分马，非钩策为均也，使得美者不知所以美，得恶者不知所以恶。此所以塞愿望也。

这是说客观的法度可以免“以心裁轻重”的大害。此处慎子用钩策比“法”，说法之客观性最明白。此可见中国法治主义的第一个目的只要免去专制的人治“诛赏予夺从君心出”的种种祸害。此处慎到虽只为君主设想，其实是为臣民设想，不过他不敢明说罢了。儒家虽也有讲到“法”字的，但总脱不了人治的观念，总以为“惟仁者宜在高位”。（孟子语，见《离娄篇》）慎到的法治主义首先要去掉“建己之患，用知之累”：这才是纯粹的法治主义。

慎到的哲学根本观念——“弃知去己而缘不得已”——有两种结果：第一是用无知的法治代有知的人治，这是上文所说

过了的。第二是因势主义。《天下篇》说："选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。"《慎子》也说：

> 天道因则大，化则细。（因即《天下篇》之"道"化即《天下篇》之"教"。）因也者，因人之情也。人莫不自为也。化而使之为我，则莫可得而用。……人人不得其所以自为也，则上不取用焉。故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣。此之谓因。

这是老子、杨朱一支的嫡派。老子说为治须要无为无事。杨朱说人人都有"存我"的天性，但使人人不拔一毛，则天下自然太平了。慎到说的"自为"，即是杨朱说的"存我"。此处说的"因"，只是要因势利用人人的"自为"心（此说后来《淮南子》发挥得最好。看本书中卷论《淮南子》）。凡根据于天道自然的哲学，多趋于这个观念。欧洲十八世纪的经济学者所说的"自为"观念（参看亚丹斯密《原富部》甲第二篇），便是这个道理。

上文引《天下篇》说慎到的哲学道，"推而后行，曳而后往；若飘风之还，若羽之旋，若磨石之隧"。这也是说顺着自然的趋势。慎到的因势主义，有两种说法：一种是上文说的"因人之情"；一种是他的"势位"观念。《韩非子·难势篇》引慎子道：

> 慎子曰："飞龙乘云，腾蛇游雾。云罢雾霁而龙蛇与蚓蚁同矣，则失其所乘也。贤人而诎于不肖者，则权轻位卑也。不肖而能服于贤者（适按，服字下之于字系衍文，后人不通文法，依上句妄加者也），则权重位尊也。尧为匹夫，不

能治三人；而桀为天子，能乱天下。吾以此知势位之足恃而贤智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激于风也。身不肖而令行者，得助于众也。尧教于隶属而民不听，至于南面而王天下，令则行，禁则止。由此观之，贤智未足以服众，而势位足以任贤者也。”

这个观念，在古代政治思想发达史上很是重要的。儒家始终脱不了人治的观念，正因为他们不能把政权与君主分开来看，故说：“徒法不能以自行。”又说：“惟仁者宜在高位。”他们不知道法的自身虽不能施行，但行法的并不必是君主，乃是政权，乃是“势位”。知道行政执法所靠的是政权，不是圣君明主，这便是推翻人治主义的第一步。慎子的意思要使政权（势位）全在法度，使君主“弃知去己”，做一种“虚君立宪”制度。君主成了“虚君”，故不必一定要有贤智的君主。荀子批评慎子的哲学，说他“蔽于法而不知贤”，又说“由法谓之，道尽数矣”。（《解蔽篇》）不知这正是慎子的长处。

以上说慎到的哲学。《天下篇》说田骈、彭蒙的哲学与慎到大旨相同，都以为“古之道人，至于莫之是，莫之非而已矣”。这就是上文“齐万物以为首”的意思。

二、宋钘、尹文　宋钘，又作宋牼，大概与孟子同时。尹文曾说齐湣王（见《吕氏春秋·正名篇》。又见《说苑》。《汉书·艺文志》作说齐宣王），大概死在孟子之后，若用西历计算，宋钘是纪元前三六〇至［前］二九〇年，尹文是纪元前三五〇至［前］二七〇年。

《汉书·艺文志》有《宋子》十八篇，列在小说家；《尹文子》一篇，列在名家。今《宋子》已不传了。现行之《尹文

子》有上下两篇。

《庄子·天下篇》论宋钘、尹文道：

> 不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忮于众；愿天下之安宁，以活民命；人我之养，毕足而止，以此白心（白，《释文》云，或作任。）古之道术有在于是者，宋钘、尹文闻其风而悦之，作为华山之冠以自表。接万物以别宥为始。……见侮不辱，救民之斗；禁攻寝兵，救世之战。以此周行天下，上说下教，虽天下不取，强聒而不舍也。……以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内。……

这一派人的学说与上文慎到、田骈一派有一个根本的区别。慎到一派“齐万物以为首”，宋钘、尹文一派“接万物以别宥为始”。齐万物是要把万物看作平等，无论他“有所可，有所不可”，只是听其自然。“别宥”便不同了。宥与囿通。《吕氏春秋·去宥篇》说：“夫人有所宥者，因以昼为昏，以白为黑。……故凡人必别宥，然后知。别宥则能全其天矣。”别宥只是要把一切蔽囿心思的物事都辨别得分明。故慎到一派主张无知，主张“莫之是，莫之非”；宋钘、尹文一派主张心理的研究，主张正名检形，明定名分。

《尹文子》也有“禁暴息兵，救世之斗”的话。《孟子》记宋牼要到楚国去劝秦楚停战。这都与《天下篇》相印证。《孟子》又说宋牼游说劝和的大旨是“将言其不利”。这个正与墨家非攻的议论相同。《天下篇》说宋钘、尹文“其为人太多，其自为太少”（此亦与慎到“自为”主义不同），又说：“先生恐不得饱，弟子虽饥，不忘天下，日夜不休，曰：我必得活哉！”

这都是墨家“日夜不休，以自苦为极”的精神。因此我疑心宋钘、尹文一派是墨家的一支，稍偏于“宗教的墨学”一方面，故不与“科学的别墨”同派。若此说是真的，那么今本《尹文子》中“大道治者，则儒墨名法自废；以儒墨名法治者，则不得离道”等句，都是后人加入的了（《荀子·非十二子篇》也以墨翟、宋钘并称）。

“见侮不辱，救民之斗”，乃是老子、墨子的遗风。老子的“不争”主义，即含有此意。（见第三篇）墨子也有此意。《耕柱篇》说：

> 子墨子曰：“君子不斗。”子夏之徒曰：“狗豨犹有斗，恶有士而无斗矣。”子墨子曰：“伤矣哉！言则称于汤文，行则譬于狗豨！伤矣哉！”

但宋钘的“见侮不辱”说，乃是从心理一方面着想的，比老子、墨子，都更进一层。《荀子·正论篇》述宋子的学说道：

> 子宋子曰：明见侮之不辱，使人不斗。人皆以见侮为辱，故斗也。知见侮之为不辱，则不斗矣。（《正名篇》亦言：“见侮不辱”。）

宋子的意思只要人知道“见侮”不是可耻的事，便不至于争斗了（娄师德的“唾面自干”便是这个道理）。譬如人骂你“猪狗”，你便大怒；然而你的老子对人称你为“豚儿”，为“犬子”，何以不生气呢？你若能把人骂你用的“猪狗”看作“豚儿”之豚，“犬子”之犬，那便是做到“见侮不辱”的地位了。

宋子还有一个学说，说人的性情是爱少不爱多的，是爱冷淡不爱浓挚的。《庄子·天下篇》称为“情欲寡浅说”（欲是动词，即“要”字）。《荀子·正论篇》说：

> 子宋子曰：“人之情欲（欲是动词）寡，而皆以己之情为欲多，是过也。”故率其群徒，辨其谈说，明其譬称，将使人知情之欲寡也（《正名篇》亦有“情欲寡”句）。

这种学说大概是针对当时的“杨朱主义”（纵欲主义）而发的。宋子要人寡欲，因说人的情欲本来是要“寡浅”的，故节欲与寡欲并不是逆天拂性，乃是顺理复性。这种学说正如儒家的孟子一派要人为善，遂说性本是善的。同是偏执之见（看荀子的驳论）。但宋钘、尹文都是能实行这个主义的，看《天下篇》所说，便可见了。

尹文的学说，据现有的《尹文子》看来，可算得当时一派重要学说。尹文是中国古代一个法理学大家。中国古代的法理学乃是儒、墨、道三家哲学的结果。老子主张无为，孔子也说无为，但他却先要“正名”，等到了“君君、臣臣、父父、子子”的地位，方才可以“无为而治”了。孔子的正名主义已含有后来法理学的种子。看他说不正名之害可使“刑罚不中，……民无所措手足”，便可见名与法的关系。后来墨家说“法”的观念，发挥得最明白。墨家说“名”与“实”的关系也说得最详细。尹文的法理学的大旨只在于说明“名”与“法”的关系。《尹文子》说：

> 名者，名形者也。形者，应名者也。……故必有名以

> 检形，形以定名；名以定事，事以检名；（疑当作“名以检事，事以正名”）……善名命善，恶名命恶。故善有善名，恶有恶名。圣贤仁智，命善者也。顽嚚凶愚，命恶者也。……使善恶尽然有分，虽未能尽物之实，犹不患其差也。……今亲贤而疏不肖，赏善而罚恶。贤、不肖、善、恶之名宜在彼；亲、疏、赏、罚之称宜在我。……名宜属彼，分宜属我。我爱白而憎黑，韵商而舍徵，好膻而恶焦，嗜甘而逆苦：白、黑、商、徵、膻、焦、甘、苦，彼之名也；爱、憎、韵、舍、好、恶、嗜、逆，我之分也。定此名分，则万事不乱也。

这是尹文的法理学的根本观念。大旨分三层说：一是形，二是名，三是分。形即是“实”，即是一切事物。一切形都有名称，名须与实相应，故说：“名者，名形者也；形者，应名者也。”尹文的名学好像最得力于儒家的正名主义，故主张名称中须含有褒贬之意，所以说：“善名命善，恶名命恶，……使善恶尽（疑当作画）然有分。”这完全是寓褒贬，别善恶，明贵贱之意。命名既正当了，自然会引起人心对于一切善恶的正当反动。这种心理的反动，这种人心对于事物的态度，便叫做“分”。例如，我好好色而恶恶臭，爱白而憎黑：好色、恶臭、白、黑是名；好、恶、爱、憎是分。名是根据于事物的性质而定的，故说“名宜属彼”。分是种种名所引起的态度，故说“分宜属我”。有什么名，就该引起什么分。名不正，则分不正。例如匈奴子娶父妻，不以为怪；中国人称此为“烝”，为“乱伦”，就觉得是一桩大罪恶。这是因为“烝”与“乱伦”二名都能引起一种罪恶的观念。又如，中国妇女缠足，从前以为“美”，

故父母狠起心肠来替女儿裹足，女儿也忍着痛苦要有这种“美”的小脚。现今的人说小脚是“野蛮”，缠足是“残忍非人道”，于是缠足的都要放了，没有缠的也不再缠了。这都因为“美”的名可引起人的羡慕心，“野蛮”、“残忍”的名可引起人的厌恶心。名一变，分也变了。正名的宗旨只是要“善有善名，恶有恶名”；只是要善名发生羡慕爱做的态度，恶名发生厌恶不肯做的态度。故说“定此名分，则万事不乱也。”

以上所说，尹文的法理学与儒家的正名主义毫无分别（参观第四篇第四章、第十一篇第三章）。但儒家如孔子想用“春秋笔法”来正名，如荀卿想用国家威权来制名，多不主张用法律。尹文便不同了。《尹文子》道：

> 故人以度审长短，以量受多少，以衡平轻重，以律均清浊，以名稽虚实，以法定治乱。以简治烦惑，以易御险难，以万事皆归于一，百度皆准于法。归一者，简之至；准法者，易之极。如此，顽嚚聋瞽可与察慧聪明同其治也。

从纯粹儒家的名学一变遂成纯粹的法治主义。这是中国法理学史的一大进步，又可见学术思想传授沿革的线索最不易寻，决非如刘歆、班固之流划分做六艺九流，就可完事了的。

三、许行、陈相、陈仲　当时的政治问题和社会问题最为切要，故当时的学者没有一人不注意这些问题的。内中有一派，可用许行作代表。许行和孟子同时。《孟子·滕文公篇》说：

> 有为神农之言者许行，自楚之滕，踵门而告文公曰：“远方之人，闻君行仁政，愿受一廛而为氓。”文公与之处。其徒数十人，皆衣褐，捆屦，织席以为食。……陈相见孟子，道许行之言曰：“滕君则诚贤君也，虽然，未闻道也。贤者与民并耕而食，饔飧而治。今也滕有仓廪府库，则是厉民而以自养也。恶得贤？”

这是很激烈的无政府主义。《汉书·艺文志》论“农家”，也说他们“以为无所事圣王，欲使君臣并耕，悖上下之序”。大概这一派的主张有三端：第一，人人自食其力，无有贵贱上下，人人都该劳动。故许行之徒自己织席子，打草鞋，种田；又主张使君主与百姓“并耕而食，饔飧而治”。第二，他们主张一种互助的社会生活。他们虽以农业为主，但并不要废去他种营业。陈相说：“百工之事，固不可耕且为也。”因此，他们只要用自己劳动的出品与他人交易，如用米换衣服、锅、甑、农具之类。因为是大家共同互助的社会，故谁也不想赚谁的钱，都以互相辅助，互相供给为目的。因此他们理想中的社会是：

> 从许子之道，则市价不贰，国中无伪。虽使五尺之童适市，莫之或欺。布帛长短同，则价相若。麻缕丝絮轻重同，则价相若。五谷多寡同，则价相若。屦大小同，则价相若。

因为这是互助的社会，故商业的目的不在赚利益，乃在供社会的需要。孟子不懂这个道理，故所驳全无精采。如陈相明说“屦大小同，则价相若”，这是说屦的大小若相同，则价也相

同；并不是说大屦与小屦同价。孟子却说："巨屦小屦同价，人岂为之哉"；这竟是"无的放矢"的驳论了。第三，因为他们主张互助的社会，故他们主张不用政府。《汉书》所说"无所事圣王，欲使君臣并耕"；《孟子》所说"贤者与民并耕而食，饔飧而治"，都是主张社会以互助为治，不用政府。若有政府，便有仓廪府库，便是"厉民而以自养"，失了"互助"的原意了（这种主义，与近人托尔斯泰（Tolstoy）所主张最近）。

以上三端，可称为互助的无政府主义。只可惜许行、陈相都无书籍传下来，遂使这一学派湮没至今。《汉书·艺文志》记"农家"有《神农》二十篇，《野老》十七篇，及他书若干种，序曰：

> 农家者流，盖出于农稷之官，播百谷，劝耕桑，以足衣食，……此其所长也。及鄙者为之，以为无所事圣王，欲使君臣并耕，悖上下之序。

却不知序中所称"鄙者"，正是这一派的正宗。这又可见《艺文志》分别九流的荒谬了（参看江瑔：《读子卮言》第十六章《论农家》）。

陈仲子（也称田仲。田、陈古同音），也是孟子同时的人。据《孟子》所说：

> 仲子，齐之世家也。兄戴，盖禄万种。以兄之禄为不义之禄而不食也；以兄之室为不义之室而不居也。避兄离母，处于于陵。
>
> 居于陵，三日不食，耳无闻，目无见也。井上有李，

> 螬食实者过半矣，匍匐往将食之，然后耳有闻，目有见。
>
> 仲子所居之室，所食之粟，彼身织屦，妻辟纑以易之。

陈仲这种行为，与许行之徒主张自食其力的，毫无分别。《韩非子》也称田仲“不恃仰人而食”。可与《孟子》所说互相证明。《荀子·非十二子篇》说陈仲一般人“忍情性，綦谿利跂，苟以分异人为高，不足以合大众，明大分”。这一种人是提倡极端的个人主义的，故有这种特立独行的行为。《战国策》记赵威后问齐王的使者道：

> 于陵仲子尚存乎？是其为人也，上不臣于王，下不治其家，中不索交诸侯，此率民而出于无用者。何为至今不杀乎？

这可见陈仲虽不曾明白主张无政府，其实也是一个无政府的人了。

四、驺衍　驺衍，齐人。《史记》说他到梁时，梁惠王郊迎；到赵时，平原君“侧行襒席”；到燕时，燕昭王“拥彗先驱”。这几句话很不可靠。平原君死于西历前二五一年，梁惠王死于前三一九年（此据《纪年》，若据《史记》，则在前三三五年），梁惠王死时，平原君还没有生呢。《平原君传》说驺衍过赵在信陵君破秦存赵之后（前二五七年），那时梁惠王已死六十二年了（若依《史记》，则那时惠王已死了七十八年），燕昭王已死二十二年了。《史记集解》引刘向《别录》也有驺衍过赵见平原君及公孙龙一段，那一段似乎不是假造的。依此看来，驺衍大概

与公孙龙同时，在本章所说诸人中，要算最后的了（《史记》亦说衍后孟子）。

《汉书·艺文志》有《驺子》四十九篇，又《驺子终始》五十六篇，如今都不传了。只有《史记·孟荀列传》插入一段，颇有副料的价值。《史记》说：

> 驺衍睹有国者益淫侈不能尚德，……乃深观阴阳消息而作怪迂之变，终始大圣之篇，十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。

这是驺衍的方法。这方法其实只是一种“类推”法。再看这方法的应用：

> 先序今，以上至黄帝，学者所共术。次并世盛衰，因载其禨祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。知列中国名山、大川、通谷、禽兽，水土所殖，物类所珍。因而推之，及海外人之所不能睹。

驺衍这个方法，全是由已知的推想到未知的。用这方法稍不小心便有大害。驺衍用到历史、地理两种科学，更不合宜了。历史全靠事实，地理全靠实际观察调查，驺衍却用“推而远之”的方法，以为“想来大概如此”，岂非大错?《史记》又说：

> 称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。

这是阴阳家的学说。大概当时的历史进化的观念已很通行。(看第九篇第一、二章及本篇下章《论韩非》)。但当时的科学根据还不充足，故把历史的进化看作了一种终始循环的变迁。驺衍一派又附会五行之说，以为五行相生相胜，演出“五德转移”的学说。《墨辩·经下》说：

> 五行无常胜说在宜。《说》曰：五合水土火，火离然(五当作互)。火铄金，火多也。金靡炭，金多也。合之府水（道藏本，吴抄本作木），木离木。

此条有脱误，不可全懂。但看那可懂的几句，可知这一条是攻击当时的“五行相胜”说的。五行之说大概起于儒家，《荀子·非十二子篇》说子思“案往旧造说，谓之五行”，可以为证。驺衍用历史附会五德，于是阴阳五行之说遂成重要学说。到了汉朝这一派更盛。从此儒家遂成“道士的儒学”了（看中卷第十四篇第五章）。

驺衍的地理学虽是荒诞，却有很大胆的思想。《史记》说他

> 以为儒者所谓“中国”者，于天下乃八十一分居其一分耳，中国名曰赤县神州……中国外，如赤县神州者九，乃所谓“九州”也。于是有稗海环之，人民禽兽莫能相通者，……乃为一洲。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。

这种地理，虽是悬空理想，但很可表示当时理想的大胆，比那些人认中国为“天下”的，可算得高十百倍了！

《史记·平原君传》，《集解》引刘向《别录》有驺衍论《辩》一节，似乎不是汉人假造的。今引如下：

> 邹子曰：……辩者，别殊类使不相害，序异端使不相乱；抒意通指，明其所谓；使人与知焉，不务相迷也。故胜者不失其所守，不胜者得其所求。若是，故辩可为也。及至烦文以相假，饰辞以相惇，巧譬以相移，引人声使不得及其意。如此，害大道。不能无害君子。

这全是儒家的口吻，与荀子论“辩”的话相同（看上篇第三章）。

【参考书】

马骕：《绎史》卷一百十九。

第二章　所谓法家

一、论“法家”之名　古代本没有什么“法家”。读了上章的人当知道慎到属于老子、杨朱、庄子一系；尹文的人生哲学近于墨家，他的名学纯粹是儒家。又当知道孔子的正名论，老子的天道论，墨家的法的观念，都是中国法理学的基本观念。故我以为中国古代只有法理学，只有法治的学说，并无所谓“法家”。中国法理学当西历前三世纪时，最为发达，故有许多人附会古代有名的政治家如管仲、商鞅、申不害之流，造出许多讲法治的书。后人没有历史眼光，遂把一切讲法治的书统称为“法家”，其实是错的。但法家之名，沿用已久了，故现在也用此名。但本章所讲，注重中国古代法理学说，并不限于《汉书·艺文志》所谓

“法家”。

二、所谓“法家”的人物及其书

（一）管仲与《管子》　管仲在老子、孔子之前。他的书大概是前三世纪的人假造的，其后又被人加入许多不相干的材料（说详第一篇）。但此书有许多议论可作前三世纪史料的参考。

（二）申不害与《申子》　申不害曾作韩昭侯的国相。昭侯在位当西历前三五八至［前］三三三年。大概申不害在当时是一个大政治家。（《韩非子》屡称申子。《荀子·解蔽篇》也说：“申子蔽于势而不知智。由势谓之，道尽便矣。”）《韩非子·定法篇》说：“申不害言术而公孙鞅为法”。又说：“韩者，晋之别国也。晋之故法未息，而韩之新法又生；先君之令未收，而后君之令又下。申不害不擅其法，不一其宪令。……故托万乘之劲韩，七十年（顾千里校疑当作十七年），而不至于霸王者，虽用术于上，法不勤饰于官之患也。”依此看来，申不害虽是一个有手段（所谓术也）的政治家，却不是主张法治主义的人。今《申子》书已不传了。诸书所引佚文，有“圣君任法而不任智，任数而不任说，……置法而不变”等语，似乎不是申不害的原著。

（三）商鞅与《商君书》　卫人公孙鞅于西历前三六一年入秦，见孝公，劝他变法。孝公用他的话，定变法之令，“设告相坐而责其实，连什伍而同其罪（《史记》云：“令民为什伍而相收司连坐。不告奸者腰斩，告奸者与斩敌同赏，匿奸者与降敌同罚。”与此互相印证）。赏厚而信，刑重而必”（《韩非子·定法篇》）。公孙鞅的政策只是用赏罚来提倡实业，提倡武力（《史记》所谓“变法修刑，内务耕稼，外劝战死之赏罚”是也）。这种政策功效极大，秦国渐渐富强，立下后来吞并六国的基础。公孙鞅后封列侯，

号商君，但他变法时结怨甚多，故孝公一死，商君遂遭车裂之刑而死（西历前三三八年）。商君是一个大政治家，主张用严刑重赏来治国。故他立法："斩一首者爵一级，欲为官者为五十石之官；斩二首者爵二级，欲为官者为百石之官。"（《韩非子·定法篇》）。又"步过六尺者有罚，弃灰于道者被刑"（新序）。这不过是注重刑赏的政策，与法理学没有关系。今世所传《商君书》二十四篇（《汉书》作二十九篇），乃是商君死后的人所假造的书。如《徕民篇》说："自魏襄以来，三晋之所亡于秦者，不可胜数也。"魏襄王死在西历前二九六年，商君已死四十二年，如何能知他的谥法呢？《徕民篇》又称"长平之胜"，此事在前二六〇年，商君已死七十八年了。书中又屡称秦王。秦称王在商君死后十余年。此皆可证《商君书》是假书。商君是一个实行的政治家，没有法理学的书。

以上三种都是假书，况且这三个人都不配称为"法家"。这一流的人物，——管仲、子产、申不害、商君，——都是实行的政治家，不是法理学家，故不该称为"法家"。但申不害与商君同时，皆当前四世纪的中叶。他们的政策，都很有成效，故发生一种思想上的影响。有了他们那种用刑罚的政治，方才有学理的"法家"。正如先有农业，方才有农学；先有文法，方才有文法学；先有种种美术品，方才有美学。这是一定的道理。如今且说那些学理的"法家"和他们的书：

（四）慎到与《慎子》　见上章。

（五）尹文与《尹文子》　见上章。（《汉书·艺文志》尹文在"名家"是错的。）

（六）尸佼与《尸子》　尸佼，楚人。（据《史记·孟荀列传》及《集解》引刘向《别录》。班固以佼为鲁人，鲁灭于楚，鲁亦楚也，

或作晋人，非)。古说相传，尸佼曾为商君之客；商君死，尸佼逃入蜀(《汉书·艺文志》)。《尸子》书二十卷，向来列在“杂家”。今原书已亡，但有从各书里辑成的《尸子》两种(一为孙星衍的，一为汪继培的。汪辑最好)。据这些引语看来，尸佼是一个儒家的后辈，但他也有许多法理的学说，故我把他排在这里。即使这些话不真是尸佼的，也可以代表当时的一派法理学者。

(七)韩非与《韩非子》 韩非是韩国的公子，与李斯同受学于荀卿。当时韩国削弱，韩非发愤著书，攻击当时政府“所养非所用，所用非所养”；因主张极端的“功用”主义，要国家变法，重刑罚，去无用的蠹虫，韩王不能用。后来秦始皇见韩非的书，想收用他，遂急攻韩。韩王使韩非入秦说存韩的利益。(按《史记》所说。李斯劝秦王急攻韩欲得韩非，似乎不可信。李斯既举荐韩非，何以后来又害杀他。大概韩王遣韩非入秦说秦王存韩，是事实。但秦攻韩未必是李斯的主意。)秦王不能用，后因李斯、姚贾的谗言，遂收韩非下狱。李斯使人送药与韩非，叫他自杀。韩非遂死狱中，时为西历前二三三年。

《汉书·艺文志》载《韩非子》五十五篇。今本也有五十五篇。但其中很多不可靠的。如《初见秦篇》乃是张仪说秦王的话，所以劝秦王攻韩。韩非是韩国的王族，岂有如此不爱国的道理？况且第二篇是存韩。既劝秦王攻韩，又劝他存韩，是决无之事。第六篇《有度》，说荆、齐、燕、魏四国之亡。韩非死时，六国都不曾亡。齐亡最后，那时韩非已死十二年了。可见《韩非子》决非原本，其中定多后人加入的东西。依我看来，《韩非子》十分之中，仅有一二分可靠，其余都是加入的。那可靠的诸篇如下：

《显学》　　《五蠹》　　《定法》　　《难势》

《诡使》　　《六反》　　《问辩》

此外，如《孤愤》、《说难》、《说林》、《内外储》，虽是司马迁所举的篇名。但是司马迁的话是不很靠得住的（如所举《庄子》:《渔父》、《盗跖》诸篇，皆为伪作无疑）。我们所定这几篇，大都以学说内容为根据。大概《解老》、《喻老》诸篇，另是一人所作。《主道》、《扬搉》（今作扬权，此从顾千里校）诸篇，又另是一派"法家"所作。《外储说·左上》似乎还有一部分可取。其余的更不可深信了。

三、法　按《说文》："灋，刑也。平之如水，从水；廌，所以触不直者去之，从廌去（廌，解廌兽也。似牛一角。古者决讼，令触不直者。象形）。法，今文省。佱，古文。"据我个人的意见看来，大概古时有两个"法"字。一个作"亼"，从亼从正，是模范之法。一个作"灋"，《说文》云："平之如水，从水；廌，所以触不直者去之，从廌去"，是刑罚之法。这两个意义都很古，比较看来，似乎模范的"佱"更古。《尚书·吕刑》说："苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑，曰法。"如此说可信，是罚刑的"灋"字乃是后来才从苗民输入中国本部的。灋字从廌从去，用廌兽断狱，大似初民状态，或本是苗民的风俗，也未可知。大概古人用法字，起初多含模范之义。《易·蒙》"初六"云："发蒙利用刑人，用说。（句）桎梏以往，吝。"《象》曰："利用刑人，以正法也。"此明说"用刑人"即是"用正法"。"刑"是刑范，"法"是模范，"以"即是用。古人把"用说桎梏以往"六字连读，把言说的说解作脱字，便错了。又《系辞传》："见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法。"法字正作模范解。（孔颖达《正义》："垂为模范，故云谓之

法”）又如《墨子·法仪篇》云：

> 天下从事者，不可以无法仪。……虽至百工从事者亦皆有法。百工为方以矩，为圆以规，直以绳，正以县。无巧工不巧工，皆以此四者为法。

这是标准模范的“法”（参看《天志·上、中、下》，及《管子·七法篇》）。到了墨家的后辈，“法”字的意义讲得更明白了。《墨辩·经上》说：

> 法，所若而然也。（看第八篇第二章论“法”的观念）。佴，所然也。《经说》曰：佴，所然也者，民若法也。

佴字，《尔雅·释言》云：“贰也。”郭注：“佴次为副贰。”《周礼》：“掌邦之六典八法八则之贰。”郑注：“贰，副也。”我们叫抄本做“副本”，即是此意。譬如摹拓碑帖，原碑是“法”，拓本是“佴”，是“副”。墨家论法，有三种意义：

（一）一切模范都是法（如上文所引《法仪篇》）。

（二）物事的共相可用物事的类名作代表的，也是法（看第八篇第二、三章）。

（三）国家所用来齐一百姓的法度也是法，如上文所引《墨辩》“佴所然也者，民若法也”的话，便是指这一种齐一百姓的法度。荀子说：“墨子有见于齐，无见于畸。”（《天论篇》）墨子的“尚同主义”要“壹同天下之义”，使“上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之”。故荀子说他偏重“齐”字，却忘了“畸”字，畸即是不齐。后来“别墨”论“法”字，要

使依法做去的人都有一致的行动，如同一块碑上摹下来的拓本一般；要使守法的百姓都如同法的“佴”。这种观念正与墨子的尚同主义相同，不过墨子的尚同主义含有宗教的性质，别墨论法便没有这种迷信了。

上文所引《墨辩》论“法”字，已把“法”的意义推广，把灋佱两个字合成一个字。《易经·噬嗑卦象传》说：“先王以明罚饬法。”法与刑罚还是两事。大概到了“别墨”时代（四世纪中叶以后），法字方才包括模范标准的意义和刑律的意义。如《尹文子》说：

> 法有四呈：一曰不变之法，君臣上下是也。二曰齐俗之法，能鄙同异是也。三曰治众之法，庆赏刑罚是也。四曰平准之法，律度权衡是也。

《尹文子》的法理学很受儒家的影响（说见上章），故他的第一种“法”，即是不变之法，近于儒家所谓天经地义。第二种“齐俗之法”指一切经验所得或科学研究所得的通则，如“火必热”、“圆无直”（皆见《墨辩》）等等。第三种是刑赏的法律，后人用“法”字单指这第三种（佛家所谓法，［达摩］不在此例）。第四种“平准之法”乃佱字本义，无论儒家、墨家、道家，都早承认这种标准的法（看《孟子·离娄篇》、《荀子·正名篇》、《墨子·法仪》、《天志》等篇及《管子·七法篇》、《慎子》、《尹文子》等书）。当时的法理学家所主张的“法”，乃是第三种“治众之法”。他们的意思只是要使刑赏之法，也要有律度权衡那样的公正无私、明确有效（看上章论慎到、尹文）。故《韩非子·定法篇》说：

法者，宪令著于官府，刑罚必于民心；赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。

又《韩非子·难三篇》说：

法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。

又《慎子》佚文说：

法者，所以齐天下之动，至公大定之制也（见马骕：《绎史》百十九卷所辑）。

这几条界说，讲“法”字最明白。当时所谓“法”，有这几种性质：（一）是成文的（编著之图籍），（二）是公布的（布之于百姓），（三）是一致的（所以齐天下之动，至公大定），（四）是有刑赏辅助施行的功效的（刑罚必于民心，赏存乎慎法而罚加于奸令）。

四、“法”的哲学 以上述“法”字意义变迁的历史，即是“法”的观念进化的小史。如今且说中国古代法理学（法的哲学）的几个基本观念。

要讲法的哲学，先须要说明几件事。第一，千万不可把“刑罚”和“法”混作一件事。刑罚是从古以来就有了的，“法”的观念是战国末年方才发生的。古人早有刑罚，但刑罚并不能算是法理学家所称的“法”。譬如，现在内地乡人捉住了做贼的人便用私刑拷打；又如，那些武人随意枪毙人，这都是用刑罚，却不是用“法”。第二，须知中国古代的成文的公

布的法令，是经过了许多反对，方才渐渐发生的。春秋时的人不明“成文公布法”的功用，以为刑律是愈秘密愈妙，不该把来宣告国人。这是古代专制政体的遗毒。虽有些出色人才，也不能完全脱离这种遗毒的势力。所以郑国子产铸刑书时（昭六年，西历前五三六年），晋国叔向写信与子产道：

> 先王议事以制，不为刑辟，惧民之有争心也。……民知有辟，则不忌于上，并有争心，以征于书而徼幸以成之，弗可为矣。……锥刀之末，将尽争之。乱狱滋丰，贿赂并行，终子之世，郑其败乎！

后二十几年（昭二十九年。前五一三年），叔向自己的母国也作刑鼎，把范宣子所作刑书铸在鼎上。那时孔子也极不赞成，他说：

> 晋其亡乎！失其度矣。……民在鼎矣，何以尊贵？（尊字是动词，贵是名词）。贵何业之守？……

这两句话很有趣味。就此可见刑律在当时，都在“贵族”的掌握。孔子恐怕有了公布的刑书，贵族便失了他们掌管刑律的“业”了。那时法治主义的幼稚，看此两事，可以想见。后来公布的成文法渐渐增加，如郑国既铸刑书，后来又采用邓析的竹刑。铁铸的刑书是很笨的，到了竹刑更方便了。公布的成文法既多，法理学说遂渐渐发生。这是很长的历史，我们见惯了公布的法令，以为古代也自然是有的，那就错了。第三，须知道古代虽然有了刑律，并且有了公布的刑书，但是古代的哲学

家对于用刑罚治国，大都有怀疑的心，并且有极力反对的。例如，老子说的："法令滋彰，盗贼多有"；"民不畏死，奈何以死惧之"。又如，孔子说的："道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。"这就可见孔子不重刑罚，老子更反对刑罚了。这也有几层原因：

（一）因当时的刑罚本来野蛮得很，又没有限制（如《诗》："彼宜无罪，汝反收之，此宜有罪，汝覆脱之。"又如《左传》所记诸虐刑），实在不配作治国的利器。

（二）因为儒家大概不能脱离古代阶级社会的成见，以为社会应该有上下等级：刑罚只配用于小百姓们，不配用于上流社会。上流社会只该受"礼"的裁制，不该受"刑"的约束。如《礼记》所说"礼不下庶人，刑不上大夫"；《荀子·富国篇》所说"由士以上，则必以礼乐节之；众庶百姓，则必以法数制之"，都可为证。近来有人说，儒家的目的要使上等社会的"礼"普及全国，法家要使下级社会的"刑"普及全国（参看梁任公《中国法理学发达史》）。这话不甚的确。其实那种没有限制的刑罚，是儒法两家所同声反对的。法家所主张的，并不是用刑罚治国。他们所说的"法"，乃是一种客观的标准法，要"宪令著于官府，刑罚必于民心"，百姓依这种标准行动，君主官吏依这种标准赏罚。刑罚不过是执行这种标准法的一种器具。刑罚成了"法"的一部分，便是"法"的刑罚，便是有了限制，不是从前"诛赏予夺从心出"的刑罚了。

懂得上文所说三件事，然后可讲法理学的几个根本观念。中国的法理学虽到前三世纪方才发达，但他的根本观念来源很早。今分述于下：

第一，无为主义　中国的政治学说，自古代到近世，几乎

没有一家能逃得出老子的无为主义。孔子是极力称赞“无为而治”的，后来的儒家多受了孔子“恭己正南面”的话的影响（宋以后更是如此），无论是说“正名”、“仁政”、“王道”、“正心诚意”，都只是要归到“无为而治”的理想的目的。平常所说的“道家”一派，更不用说了。法家中如慎到一派便是受了老子一系的无为主义的影响；如《尸子》，如《管子》中《禁藏》、《白心》诸篇，如《韩非子》中《扬推》、《主道》诸篇，便是受了老子、孔子两系的无为主义的影响。宋朝王安石批评老子的无为主义，说老子“知无之为车用，无之为天下用，然不知其所以为用也。故无之所以为车用者，以有毂辐也；无之所以为天下用者，以有礼乐刑政也。如其废毂辐于车，废礼乐刑政于天下，而坐求其无之为用也，则亦近于愚矣”（王安石《老子论》）。这段话很有道理。法家虽信“无为”的好处，但他们以为必须先有“法”；然后可以无为。如《管子·白心篇》说：“名正法备，则圣人无事。”又如《尸子》说：“正名去伪，事成若化。……正名覆实，不罚而威。”这都是说有了“法”便可做到“法立而不用，刑设而不行”（用《管子·禁藏篇》语）的无为之治了。

第二，正名主义 上章论尹文的法理学时，已说过名与法的关系（参看上章）。尹文的大旨是要“善有善名，恶有恶名”，使人一见善名便生爱做的心，一见恶名便生痛恶的心。“法”的功用只是要“定此名分”，使“万事皆归于一，百度皆准于法”。这可见儒家的正名主义乃是法家哲学的一个根本观念。我且再引《尸子》几条作参证：

天下之可治，分成也。是非之可辨，名定也。

> 明王之治民也，……言寡而令行，正名也。君人者苟能正名，愚智尽情；执一以静，令名自正，赏罚随名，民莫不敬（参看《韩非子·扬榷篇》云："执一以静，使名自命，令事自定。"又看《主道篇》）。
>
> 言者，百事之机也。圣王正言于朝，而四方治矣。是故曰：正名去伪，事成若化；以实覆名，百事皆成。……正名覆实，不罚而威。
>
> 审一之经，百事乃成；审一之纪，百事乃理。名实判为两分为一。是非随名实，赏罚随是非。

这几条说法治主义的逻辑，最可玩味。他的大旨是说天下万物都有一定的名分，只看名实是否相合，便知是非：名实合，便是"是"；名实不合，便是"非"。是非既定，赏罚跟着来。譬如，"儿子"是当孝顺父母的，如今说"此子不子"，是名实不合，便是"非"，便有罚了。"名"与"法"其实只是同样的物事。两者都是"全称"（Universal），都有驾驭个体事物的效能。"人"是一名，可包无量数的实。"杀人者死"是一法，可包无数杀人的事实。所以说"审一之经"，又说"执一以静"。正名定法，都只要"控名责实"，都只要"以一统万。"——孔子的正名主义的弊病在于太注重"名"的方面，就忘了名是为"实"而设的，故成了一种偏重"虚名"的主张，如《论语》所记"尔爱其羊，我爱其礼"，及《春秋》种种正名号的笔法，皆是明例。后来名学受了墨家的影响，趋重"以名举实"，故法家的名学，如尹文的"名以检形，形以定名；名以定事，事以检名"（疑当作"名以检事，事以定名"）；如《尸子》的"以实覆名，……正名覆实"；如《韩非子》的"形

名参同”（《主道篇》、《扬推篇》），都是墨家以后改良的正名主义了。

第三，平等主义　儒家不但有“礼不下庶人，刑不上大夫”的成见，还有“亲亲”、“贵贵”种种区别，故孔子有“子为父隐，父为子隐”的议论；孟子有瞽瞍杀人，舜窃负而逃的议论。故我们简直可说儒家没有“法律之下，人人平等”的观念。这个观念得墨家的影响最大。墨子的“兼爱”主义直攻儒家的亲亲主义，这是平等观念的第一步。后来“别墨”论“法”字，说道：

> 一法者之相与也。尽类，若方之相合也。《经说》曰：一方尽类，俱有法而异。或木或石，不害其方之相合也。尽类犹方也，物俱然。

这是说同法的必定同类。无论是科学的通则，是国家的律令，都是如此。这是法律平等的基本观念。所以法家说：“如此，则顽嚚聋瞽可与察慧聪明同其治也。”（《尹文子》）“法”的作用要能“齐天下之动”。儒家所主张的礼义，只可行于少数的“君子”，不能遍行全国。韩非说得最好：

> 夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什数。用人不得〔为〕非，一国可使齐。为治者用众而舍寡，故不务德而务法。夫恃自直之箭，百世无矢；恃自圜之木，百世无轮矣。自直之箭，自圜之木，百世无有一，然而世皆乘车射禽者，隐栝之道用也。虽有不恃隐括而自直之箭，自圜之木，良工弗

贵也。何则？乘者非一人，射者非一发也。不恃赏罚而自善之民，明主弗贵也。何则？国法不可失，而所治非一人也。

——《显学篇》

第四，客观主义 上章曾说过慎到论“法”的客观性（参看），慎到的大旨以为人的聪明才智，无论如何高绝，总不能没有偏私错误。即使人没有偏私错误，总不能使人人心服意满。只有那些“无知之物，无建己之患，无用知之累”，可以没有一毫私意，又可以不至于陷入偏见的蒙弊。例如，最高明的才智，总比不上权衡、斗斛、度量等物的正确无私。又如，投钩分钱，投策分马，即使不如人分的均平，但是人总不怨钩策不公。这都是“不建己，不用知”的好处。不建己，不用知，即是除去一切主观的蔽害，专用客观的标准。法治主义与人治主义不同之处，根本即在此。慎到说得最好：

君人者，舍法而以身治，则诛赏予夺从君心出。然则受赏者，虽当，望多无穷；受罚者，虽当，望轻无已。……法虽不善，犹愈于无法。……夫投钩以分财，投策以分马，非钩策为均也，使得美者不知所以美，得恶者不知所以恶，此所以塞愿望也。

这是说用法可以塞怨望。《韩非子》说：

释法术而心治，尧不能正一国。去规矩而妄意度，奚仲不能成一轮。……使中主守法术，拙匠守规矩尺寸，则

万不失矣。君人者能去贤巧之所不能，守中拙之所万不失，则人力尽而功名立。

——《用人》

故设柙非所以备鼠也，所以使怯弱能服虎也。立法非所以避曾史也，所以使庸主能止盗跖也。

——《守道》

这是说，若有了标准法，君主的贤不贤都不关紧要。人治主义的缺点在于只能希望“惟仁者宜在高位”，却免不了“不仁而在高位”的危险。法治的目的在于建立标准法，使君主遵守不变。现在所谓“立宪政体”，即是这个道理。但中国古代虽有这种观念，却不曾做到施行的地步。所以秦孝公一死，商君的新法都可推翻；秦始皇一死，中国又大乱了。

第五，责效主义　儒家所说“为政以德”，“保民而王”，“恭己正南面而天下治”等话，说来何尝不好听，只是没有收效的把握。法治的长处在于有收效的把握。如《韩非子》说的：

法者，宪令著于官府，刑罚必于民心；赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。

守法便是效（效的本义为“如法”。《说文》：“效，象也。”引申为效验，为功效），不守法便是不效。但不守法即有罚，便是用刑罚去维持法令的效能。法律无效，等于无法。法家常说“控名以责实”，这便是我所说的“责效”。名指法（“如杀人者死”），实指个体的案情（如“某人杀某人”）。凡合于某法的某案情，都

该依某法所定的处分：这便是“控名以责实”（如云：“凡杀人者死。某人杀人，故某人当死”）。这种学说，根本上只是一种演绎的论理。这种论理的根本观念只要“控名责实”，要“形名参同”，要“以一统万”。这固是法家的长处，但法家的短处也在此。因为“法”的目的在“齐天下之动”，却不知道人事非常复杂，有种种个性的区别，决不能全靠一些全称名词便可包括了一切。例如，“杀人”须分故杀与误杀。故杀之中，又可分别出千百种故杀的原因和动机。若单靠“杀人者死”一条法去包括一切杀人的案情，岂不要冤枉杀许多无罪的人吗？中国古代以来的法理学只是一个刑名之学，今世的“刑名师爷”，便是这种主义的流毒。“刑名之学”只是一个“控名责实”。正如“刑名师爷”的责任只是要寻出各种案情（实），合于刑律的第几条第几款（名）。

五、韩非　“法家”两个字，不能包括当时一切政治学者。法家之中，韩非最有特别的见地，故我把他单提出来，另列一节。

我上文说过，中国古代的政治学说大都受了老子的“无为”两个字的影响。就是法家也逃不出这两个字。如上文所引《尸子》的话：“君人者苟能正名，愚智尽情；执一以静，令名自正。”又说：“正名去伪，事成若化。……正名覆实，不罚而威。”又如《管子·白心篇》说的：“名正法备，则圣人无事。”这都是“无为”之治。他们也以为政治的最高目的是“无为而治”，有了法律，便可做到“法立而不用，刑设而不行”的无为之治了。这一派的法家，我们可称为保守派。

韩非是一个极信历史进化的人，故不能承认这种保守的法治主义（若《显学》、《五蠹》诸篇是韩非的书，则《主道》、《扬搉》诸

篇决不是韩非的书。两者不可并立)。他的历史进化论，把古史分作上古、中古、近古三个时期；每一时期，有那时期的需要，便有那时期的事业。故说：

> 今有构木钻燧于夏后氏之世者，必为鲧禹笑矣。有决渎于殷周之世者，必为汤武笑矣。然则今有美尧舜禹汤武之道于当今之世者，必为新圣笑矣。是以圣人不务循古，不法常可。论世之事，因为之备。
>
> ——《五蠹》

韩非的政治哲学，只是“论世之事，因为之备”八个字。所以说：“事因于世而备适于事”。又说：“世异则事异，事异则备变”。他有一则寓言说得最好：

> 宋人有耕田者，田中有株，兔走触株，折颈而死，因释其耒而守株，冀复得兔。……
>
> 今欲以先王之政，治当世之民，皆守株之类也。
>
> ——《五蠹》

后人多爱用“守株待兔”的典，可惜都把这寓言的本意忘了。韩非既主张进化论，故他的法治观念，也是进化的。他说：

> 故治民无常，惟治为法。法与时转则治，治与世宜则有功。……时移而治不易者乱。
>
> ——《心度》

韩非虽是荀卿的弟子，他这种学说却恰和荀卿相反。荀卿骂那些主张“古今异情，其所以治乱者异道”的人都是“妄人”。如此说来，韩非是第一个该骂了！其实荀卿的“法后王”说，虽不根据于进化论，却和韩非有点关系。荀卿不要法先王，是因为先王的制度文物太久远了，不可考了，不如后王的详备。韩非说得更畅快：

> 孔子、墨子俱道尧舜而取舍不同，皆自谓真尧舜。尧舜不复生，将谁使定儒墨之诚乎？……不能定儒墨之真，今乃欲审尧舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎？无参验而必之者，愚也。弗能必而据之者，诬也。故明据先王必定尧舜者，非愚则诬也。
>
> ——《显学》

“参验”即是证据。韩非的学说最重实验，他以为一切言行都该用实际的“功用”作试验。他说：

> 夫言行者，以功用为之的彀者也。夫砥砺杀矢，而以妄发，其端未尝不中秋毫也。然而不可谓善射者，无常仪的也。设五寸之的，引十步之远，非羿、逄蒙不能必中者，有常仪的也。故有常仪的，则羿、逄蒙以五寸的为巧。无常仪的，则以妄发之中秋毫为拙。今听言观行，不以功用为之的彀，言虽至察，行虽至坚，则妄发之说也（《问辩》。旧本无后面三个“仪的”，今据《外储说·左上》增）。

言行若不以“功用”为目的，便是“妄发”的胡说胡为，

没有存在的价值。正如《外储说·左上》举的例：

> 郑人有相与争年者〔其一人曰："我与尧同年。"〕(旧无此九字，今据马总《意林》增)，其一人曰："我与黄帝之兄同年。"讼此而不决，以后息者为胜耳。

言行既以"功用"为目的，我们便可用"功用"来试验那言行的是非善恶。故说：

> 人皆寐则盲者不知；皆嘿则喑者不知。觉而使之视，问而使之对，则喑盲者穷矣。……明主听其言必责其用，观其行必求其功，然则虚旧之学不谈，矜诬之行不饰矣。
>
> ——《六反》

韩非的"功用主义"和墨子的"应用主义"大旨相同，但韩非比墨子还要激烈些。他说：

> 故不相容之事，不两立也。斩敌者受上赏，而高慈惠之行；拔城者受爵禄，而信兼爱之说(兼旧误作廉)；坚甲厉兵以备难，而美荐绅之饰；富国以农，距敌恃卒，而贵文学之士；废敬上畏法之民，而养游侠私剑之属：举行如此，治强不可得也。国贫养儒侠，难至用介士：所利非所用，所用非所利。是故服事者简其业而游于学者日众，是世之所以乱也。且世之所谓贤者，贞信之行也。所谓智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所难知也。今为众人法而以上智之所难知，则民无从识之矣。……夫治世之

事，急者不得，则缓者非所务也。今所治之政，民间之事，夫妇所明知者不用，而慕上知之论，则其于治反矣。故微妙之言，非民务也。……今境内之民皆言治，藏商管之法者家有之，而国愈贫。言耕者众，执耒者寡也。境内皆言兵，藏孙吴之书者家有之，而兵愈弱。言战者多，被甲者少也。故明主用其力，不听其言；赏其功，必禁无用。

——《五蠹》

这种极端的“功用主义”，在当时韩非对于垂亡的韩国，固是有为而发的议论。但他把一切“微妙之言”，“商管之法”，“孙吴之书”，都看作“无用”的禁品。后来他的同门弟兄李斯把这学说当真实行起来，遂闹成焚书坑儒的大劫。这便是极端狭义的功用主义的大害了。（参看第八篇末章）

第三章　古代哲学之中绝

本书所述，乃系中国古代哲学忽然中道消灭的历史。平常的人都把古学中绝的罪归到秦始皇焚书坑儒两件事。其实这两件事虽有几分关系，但都不是古代哲学消灭的真原因。现在且先记焚书坑儒两件事：

焚书　秦始皇于西历前二三〇年灭韩，[前]二二八年灭赵，[前]二二五年灭魏，[前]二二三年灭楚，明年灭燕，又明年灭齐。[前]二二一年，六国都亡，秦一统中国，始皇称皇帝，用李斯的计策，废封建制度，分中国为三十六郡；又收天下兵器，改铸钟鐻铁人；于是统一法度、衡石、丈尺；车同轨，书同文：为中国有历史以来第一次造成统一的帝国（此语人或不以为然。但古代所谓一统，不是真一

统，至秦始真成一统耳。当日李斯等所言“上古以来未尝有，五帝所不及”并非妄言)。李斯曾做荀卿的弟子，荀卿本是主张专制政体的人（看他的《正名篇》)，以为国家对于一切奇辞邪说，应该用命令刑罚去禁止他们。李斯与韩非同时，又曾同学于荀卿，故与韩非同有历史进化的观念，又同主张一种狭义的功用主义。故李斯的政策，一是注重功用的，二是主张革新变法的，三是很用专制手段的。后来有一班守旧的博士如淳于越等反对始皇的新政，以为“事不师古而能长久者，非所闻也”。始皇把这议交群臣会议。李斯回奏道：

> 五帝不相复，三代不相袭，各以治。非其相反，时变异也（看上章论韩非一节)。今陛下创大业，建万世之功，固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也（此等话全是韩非《显学》、《五蠹》两篇的口气，《商君书》论变法也有这等话。但《商君书》是假造的，〔考见上章〕不可深信。)。异时诸侯并争，厚招游学。今天下已定，法令出一；百姓当家则力农，士则学习法令，辟禁。今诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首。丞相臣斯昧死言：古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯（侯字当作儒）并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实。人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。而私学相与非法教（而字本在学字下)。人闻令下，则各以其学议之；入则心非，出则巷议；夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降于上，党与成乎下。禁之便。臣请史官非秦纪，皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏诗书百家语者，悉诣守尉杂烧之。有敢偶语诗书，弃市。以古非今者，

> 族。吏见知不举者，与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若有欲学法令（“有、欲”二字原本误倒。今依王念孙校改），以吏为师（此奏据《史记》：《秦始皇本纪》、《李斯列传》）。

始皇赞成此议，遂实行烧书。近人如康有为（《新学伪经考》卷一）、崔适（《史记探源》卷三）都以为此次烧书，“但烧民间之书，若博士所职，则诗书百家自存”。又以为李斯奏内“若有欲学法令，以吏为师”一句，当依徐广所校及《李斯列传》，删去“法令”二字，“吏”即博士，“欲学诗书六艺者，诣博士受业可矣、”（此康有为之言）。康氏、崔氏的目的在于证明六经不曾亡缺。其实这种证据是很薄弱的。法令既说“偶语诗书者弃市”，决不至又许“欲学诗书六艺者，诣博士受业”，这是显然的道理。况且“博士所职”四个字泛得很，从《史记》各处合看起来，大概秦时的“博士”多是“儒生”，决不至兼通“文学百家语”。即使如康氏、崔氏所言，“六经”是博士所职，但他们终不能证明“百家”的书都是博士所守。《始皇本纪》记始皇自言：“吾前收天下书不中用者，尽去之。”大概烧的书自必很多，博士所保存的不过一些官书，未必肯保存诸子百家之书。但是政府禁书，无论古今中外，是禁不尽绝的。秦始皇那种专制手段，还免不了博浪沙的一次大惊吓；十日的大索也捉不住一个张良。可见当时犯禁的人一定很多，偷藏的书一定很不少。试看《汉书·艺文志》所记书目，便知秦始皇烧书的政策，虽不无小小的影响，其实是一场大失败。所以我说烧书一件事不是哲学中绝的一个真原因。

坑儒　坑儒一事，更不重要了。今记这件事的历史于下：

> 侯生卢生相与谋曰："始皇为人天性刚戾自用。起诸侯，并天下，意得欲从，以为自古莫能及己。专任狱吏，狱吏得亲幸。博士虽七十人，特备员弗用。丞相诸大臣皆受成事，倚办于上，上乐以刑杀为威，……下慑伏谩欺以取容。秦法不得兼方，不验，辄死。然候星气者至三百人，皆良士，畏忌讳谀，不敢端言其过。天下之事无大小皆决于上。上至以衡石量书，日夜有呈，不中呈不得休息。贪于权势至如此，未可为求仙药。"遂亡去。始皇闻亡，乃大怒曰："吾前收天下书不中用者，尽去之；悉召文学方术士甚众，欲以兴太平；方士欲练以求奇药。今闻韩众去不报，徐市等费以巨万计，终不得药，徒奸利相告日闻。卢生等，吾尊赐之甚厚。今乃诽谤我以重吾不德也(也通耶字)！诸生在咸阳者，吾使人廉问，或为谣言以乱黔首。"于是使御史悉按问诸生，诸生传相告引，乃自除犯禁者四百六十余人，皆坑之咸阳，使天下知之以惩。后益发，谪徙边。
>
> ——（《史记·秦始皇本纪》）

细看这一大段，可知秦始皇所坑杀的四百六十余人，乃是一班望星气、求仙药的方士（《史记·儒林列传》也说："秦之季世坑术士"）。这种方士，多坑杀了几百个，于当时的哲学只该有益处，不该有害处。故我说坑儒一件事也不是哲学中绝的真原因。

现今且问：中国古代哲学的中道断绝究竟是为了什么缘故呢？依我的愚见看来，约有四种真原因：（一）是怀疑主义的

名学，（二）是狭义的功用主义，（三）是专制的一尊主义，（四）是方士派的迷信。我且分说这四层如下：

第一，怀疑的名学　在哲学史上，"怀疑主义"乃是指那种不认真理为可知，不认是非为可辩的态度。中国古代的哲学莫盛于"别墨"时代。看《墨辩》诸篇，所载的界说，可想见当时科学方法和科学问题的范围。无论当时所造诣的深浅如何，只看那些人所用的方法和所研究的范围，便可推想这一支学派，若继续研究下去，有人继长增高，应该可以发生很高深的科学和一种"科学的哲学"。不料这支学派发达得不多年，便受一次根本上的打击。这种根本上的打击就是庄子一派的怀疑主义。因为科学与哲学发达的第一个条件，就是一种信仰知识的精神：以为真理是可知的，是非是可辩的，利害嫌疑治乱都是可以知识解决的。故"别墨"论"辩"以为天下的真理都只有一个是非真伪，故说："彼，不可两不可也。"又说："辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。"这就是信仰知识的精神（看第八篇第三章）。到了庄子，忽生一种反动。庄子以为天下本没有一定的是非，"彼出于是，是亦因彼"；"是亦彼也，彼亦是也"。因此他便走入极端的怀疑主义，以为人生有限而知识无穷，用有限的人生去求无穷的真理，乃是最愚的事。况且万物无时不变，无时不移，此刻的是，停一刻已变为不是；古人的是，今人又以为不是了；今人的是，将来或者又变为不是了。所以庄子说，我又如何知道我所知的当真不是"不知"呢？又如何知道我所不知的或者倒是真"知"呢？这就是怀疑的名学。有了这种态度，便可把那种信仰知识的精神一齐都打消了。再加上老子传下来的"使民无知无欲"的学说，和庄子同时的慎到、田骈一派的"莫之是，莫之非"的学说，自然更

容易养成一种对于知识学问的消极态度。因此，庄子以后，中国的名学简直毫无进步。名学便是哲学的方法。方法不进步，哲学科学自然不会有进步了。所以我说中国古代哲学中绝的第一个真原因，就是庄子的《齐物论》。自从这种怀疑主义出世以后，人人以“不谴是非”为高尚，如何还有研究真理的科学与哲学呢？

第二，狭义的功用主义 庄子的怀疑主义出世之后，哲学界又生出两种反动：一是功用主义，一是一尊主义。这两种都带有救正怀疑主义的意味。他们的宗旨都在于寻出一种标准，可作为是非的准则。如今且先说功用主义。

我从前论墨子的应用主义时，曾引墨子自己的话，下应用主义的界说，如下：

> 言足以迁行者，常之。不足以迁行者，勿常。不足以迁行而常之，是荡口也。
>
> ——《贵义篇》、《耕柱篇》

这是说，凡理论学说须要能改良人生的行为，始可推尚。这是墨家的应用主义。后来科学渐渐发达，学理的研究越进越高深，于是有坚白同异的研究，有时间空间的研究。这些问题，在平常人眼里，觉得是最没有实用的诡辩。所以后来发生的功用主义，一方面是要挽救哲学的消极态度，一方面竟是攻击当时的科学家与哲学家。如《荀子·儒效篇》说：

> 凡事行，有益于治者，立之；无益于治者，废之。……若夫充虚之相施易也（施通移），坚白同异之分隔也，是聪耳

> 之所不能听也，明目之所不能见也，……虽有圣人之知，未能偻指也。不知无害为君子，知之无损为小人。

这种学说，以“有益于理”、“无益于理”作标准。一切科学家的学说如“充虚之相施易”（充是实体，虚是虚空。物动时只是从这个地位，换到那个地位，故说充虚之相移易。《墨辩》释动为“域徙也”，可以参看），如“坚白同异之分隔”依儒家的眼光看来，都是“无益于理”。《荀子·解蔽篇》也说：

> 若夫非分是非，非治曲直，非辨治乱，非治人道，虽能之，无益于人；不能，无损于人。案（乃也）直将治怪说，玩奇辞，以相挠滑也。……此乱世奸人之说也。

墨家论辩的目的有六种：（一）明是非，（二）审治乱，（三）明同异之处，（四）察名实之理，（五）处理利害，（六）决嫌疑（见《小取篇》）。《荀子》所说只有（一）（二）两种，故把学问知识的范围更狭小了。因此，我们可说荀子这一种学说为“狭义的功用主义”，以别于墨家的应用主义（墨子亦有甚狭处。说见第六篇）。

这种主义到韩非时，更激烈了，更褊狭了。韩非说：

> 夫言行者，以功用为之的彀者也。……今听言观行，不以功用为之的彀，言虽至察，行虽至坚，则妄发之说也。是以乱世之听言也，以难知为察，以博文为辩。其观行也，以离群为贤，以犯上为抗。……是以儒服带剑者众，而耕战之士寡；坚白无厚之辞章，而宪令之法息。

——《问辩篇》

这种学说，把“功用”两字解作富国强兵立刻见效的功用。因此，一切“坚白无厚之辞”（此亦指当时的科学家。《墨辩》屡言“无厚”，见《经说上》，惠施也有“无厚不可积也”之语。），同一切“上智之论，微妙之言”，都是没有用的，都是该禁止的（参观上章论韩非一段）。后来秦始皇说：“吾前收天下书不中用者，尽去之。”便是这种狭义的功用主义的自然结果。其实这种短见的功用主义乃是科学与哲学思想发达的最大阻力。科学与哲学虽然都是应用的，但科学家与哲学家却须要能够超出眼前的速效小利，方才能够从根本上着力，打下高深学问的基础，预备将来更大更广的应用。若哲学界有了一种短见的功用主义，学术思想自然不会有进步，正用不着焚书坑儒的摧残手段了。所以我说古代哲学中绝的第二个真原因，便是荀子、韩非一派的狭义的功用主义。

第三，专制的一尊主义 上文说怀疑主义之后，中国哲学界生出两条挽救的方法：一条是把“功用”定是非，上文已说过了；还有一条是专制的一尊主义。怀疑派的人说道：

> 计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若其未生之时。以其至小，求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也。
>
> ——《庄子·秋水篇》

这是知识上的悲观主义。当时的哲学家听了这种议论，觉得很有道理。如荀子也说：

> 凡〔可〕以知，人之性也。可知，物之理也。以可以知人之性，求可知之理，而无所疑止之（疑，定也。说详第九篇第一章。参看第十一篇第三章引此段下之校语），则没世穷年不能遍也。其所以贯理焉，虽亿万已，不足以浃万物之变，与愚者若一。学老身长子而与愚者若一，犹不知错，夫是之谓妄人。

这种议论同庄子的怀疑主义有何分别？但荀子又转一句，说道：

> 故学也者，固学止之也。

这九个字便是古学灭亡的死刑宣言书！学问无止境，如今说学问的目的在于寻一个止境：从此以后还有学术思想发展的希望吗？荀子接着说道：

> 恶乎止之？曰：至诸至足。曷谓至足？曰：圣王也。圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也。两尽者，足以为天下法极矣。故学者以圣王为师，案（荀子用案字，或作乃解，或作而解。古音案、而、乃等字皆在泥纽，故相通）以圣王之制为法。
>
> ——《解蔽篇》

这便是我所说的“专制的一尊主义”。在荀子的心里，这不过是挽救怀疑态度的一个方法，不料这种主张便是科学的封门政

策，便是哲学的自杀政策。荀子的正名主义全是这种专制手段。后来他的弟子韩非、李斯和他的“私淑弟子”董仲舒（董仲舒作书美荀卿，见刘向《荀卿书序》），都是实行这种师训的人。《韩非子·问辩篇》说：

> 明主之国，令者，言最贵者也；法者，事最适者也。言无二贵，法不两适。故言行而不轨于法令者，必禁。

这就是李斯后来所实行“别黑白而定一尊”的政策。哲学的发达全靠“异端”群起，百川竞流。（端，古训一点。引申为长物的两头。异端不过是一种不同的观点。譬如一根手杖，你拿这端，我拿那端。你未必是，我未必非。）一到了“别黑白而定一尊”的时候，一家专制，罢黜百家；名为“尊”这一家，其实这一家少了四围的敌手与批评家，就如同刀子少了磨刀石，不久就要锈了，不久就要钝了。故我说中国古代哲学灭亡的第三个真原因，就是荀子、韩非、李斯一系的专制的一尊主义。

第四，方士派迷信的盛行　中国古代哲学的一大特色就是几乎完全没有神话的迷信。当哲学发生之时，中国民族的文化已脱离了幼稚时代，已进入成人时代，故当时的文学（如《国风》、《小雅》），史记（如《春秋》）、哲学，都没有神话性质。老子第一个提出自然无为的天道观念，打破了天帝的迷信，从此以后，这种天道观念遂成中国“自然哲学”（老子、杨朱、庄子、淮南子、王充、以及魏晋时代的哲学家）的中心观念。儒家的孔子、荀子都受了这种观念的影响，故多有破除迷信的精神。但中国古代通行的宗教迷信，有了几千年的根据，究竟不能一齐打破。这种通行的宗教，简单说来，约有几个要点：（一）是

一个有意志知觉，能赏善罚恶的天帝（说见第二篇）；（二）是崇拜自然界种种质力的迷信，如祭天地日月山川之类；（三）是鬼神的迷信，以为人死有知，能作祸福，故必须祭祀供养他们。这几种迷信，可算得是古中国的国教。这个国教的教主即是“天子”（天子之名，乃是古时有此国教之铁证）。试看古代祭祀颂神的诗歌（如《周颂》及《大、小雅》），及天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭宗庙等等礼节，可想见当时那种半宗教半政治的社会阶级。更看《春秋》时人对于一国宗社的重要，也可想见古代的国家组织实含有宗教的性质。周灵王时，因诸侯不来朝，苌弘为那些不来朝的诸侯设位，用箭去射，要想用这个法子使诸侯来朝。这事虽极可笑，但可考见古代天子对于各地诸侯，不单是政治上的统属，还有宗教上的关系。古代又有许多宗教的官，如祝、宗、巫、觋之类。后来诸国渐渐强盛，周天子不能统治诸侯，政治权力与宗教权力都渐渐消灭。政教从此分离，祝、宗、巫、觋之类也渐渐散在民间。哲学发生以后，宗教迷信更受一种打击。老子有“其鬼不神，其神不伤人”的话；儒家有无鬼神之论（见《墨子》）。《春秋》时人叔孙豹说“死而不朽”，以为立德、立功、立言，是三不朽；至于保守宗庙，世不绝祀，不可谓之不朽。这已是根本的推翻祖宗的迷信了。但是后来又发生几种原因，颇为宗教迷信增添一些势焰。一是墨家的明鬼尊天主义。二是儒家的丧礼祭礼。三是战国时代发生的仙人迷信（仙人之说，古文学如《诗》三百篇中皆无之。似是后起的迷信。）。四是战国时代发生的阴阳五行之说（看本篇第一章论驺衍一节）。五是战国时代发生的炼仙药求长生之说。——这五种迷信，渐渐混合，遂造成一种方士的宗教。这五项之中，天鬼、丧祭、阴阳五行三件都在别篇说过了。最可怪的

是战国时代哲学科学正盛之时，何以竟有仙人的迷信同求长生仙药的迷信？依我个人的意见看来，大概有几层原因：

（一）那个时代乃是中国本部已成熟的文明开化四境上各种新民族的时代（试想当日开化中国南部的一段历史）。新民族吸收中原文化，自不必说。但是新民族的许多富于理想的神话也随时输入中国本部。试看屈原、宋玉一辈人的文学中所有的神话，都是北方文学所无，便是一证。或者神仙之说也是从这些新民族输入中国文明的。

（二）那时生计发达，航海业也渐渐发达，于是有海上三神山等等神话自海边传来。

（三）最要紧的原因是当时的兵祸连年，民不聊生，于是出世的观念也更发达。同时的哲学也有杨朱的厌世思想和庄子一派的出世思想，可见当时的趋势。庄子书中有许多仙人的神话（如列子御风、藐姑射仙人之类），又有"真人"、"神人"、"大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不热"种种出世的理想。故仙人观念之盛行，其实只是那时代厌世思想流行的表示。

以上说"方士的宗教"的小史。当时的君主，很有几人迷信这种说话的。齐威王、宣王与燕昭王都有这种迷信。燕昭王求长生药，反被药毒死。秦始皇一统天下之后，功成意得，一切随心所欲，只有生死不可知，于是极力提倡这种"方士的宗教"：到处设祠，封泰山，禅梁父，信用燕齐海上的方士，使徐市带了童男女数千人入海求仙人，使卢生去寻仙人羡门子高，使韩终（又作韩众）、侯生等求不死之药，召集天下"方术士"无数，"候星气者多至三百人"。这十几年的热闹，遂使老子到韩非三百年哲学科学的中国，一变竟成一个方士的中国

了。古代的哲学，消极一方面，受了怀疑主义的打击，受了狭义功用主义的摧残，又受了一尊主义的压制；积极一方面，又受了这十几年最时髦的方士宗教的同化，古代哲学从此遂真死了！所以我说，哲学灭亡的第四个真原因，不在焚书，不在坑儒，乃是方士的迷信。





胡适

著译精品选

中国古代哲学史
中国中古思想史长编
先秦名学史
戴东原的哲学
中国章回小说考证
国语文学史
白话文学史
尝试集(附《去国集》)
尝试后集
章实斋年谱
齐白石年谱
丁文江的传记
四十自述
胡适口述自传
胡适留学日记(上)
胡适留学日记(下)
杜威五大讲演(译著)
哲学的改造(译著)
短篇小说集(译著)



ISBN 7-5336-2301-0/B · 38

定价：19.00 元